مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

قراءات معرفيّة

بحوث مهداة إلى
الدكتور عبدالله بن ناصر الوهيبي
(١٣٤٨ - ١٤٢٥هـ)

إعداد وتحرير
أ.د. عبدالعزيز بن ناصر المانع



بحوث مهداة إلى

الدكتور عبدالله بن ناصر الوهيبي

١٣٤٨ - ١٤٢٥هـ

إعداد وتحرير

أ. د. عبدالعزيز بن ناصر المانع

إصدارات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ح مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

مجموعة من الباحثين

بحوث مهداة إلى المرحوم الدكتور عبدالله الوهيبي. /

مجموعة من الباحثين .- الرياض، ١٤٢٧هـ

٢٩٥ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك: ٥-٦٣-٨٩٠-٩٩٦٠

١- اللغة العربية - بحوث ٢- الأدب العربي - بحوث

٣- الجغرافيا - بحوث أ. العنوان

ديوي ٠٨١ ١٤٢٧/٥٣٨٥

رقم الإيداع: ١٤٢٧/٥٣٨٥

ردمك: ٥-٦٣-٨٩٠-٩٩٦٠

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م



المحتويات

تقديم

على الرغم من المكانة الاجتماعية المرموقة لعبدالله بن ناصر الوهيبي إلا أنه كان رجلاً بسيطاً ببساطة فطرية غير متكلفة، فما كان يفرق في تعامله الإداري في كل الأماكن التي عمل فيها بين الصغير والكبير والغني والفقير، يخدم الجميع ملاطفاً مبتسماً، يسأل عن معارفه ويتلمَّس أخبارهم، ولا يتردَّد في زيارتهم دون أن يجعل عامل السن أو المكانة معوقاً لتواصله.

صفاته الإنسانية فرضت محبته على الآخرين وجعلته في قلوبهم؛ يتذكرونه عندما كان حياً ببشاشته ولطفه وخفة ظله وتعليقاته اللاذعة ويشتاقون إليه؛ فقد كان يبادرهم بالسؤال عندما يطول زمن الانقطاع.

واليوم وقد رحل الوهيبي إلى ربه منذ أكثر من عام يتذكَّره جملة من محبيه، فلا يجدون وسيلة للتعبير عن إجلالهم لذكراه أفضل من هذه البحوث المنشورة في هذا الكتاب، وهي بحوث علمية في موضوعات شتى؛ مثل: بحث الأستاذ الدكتور أحمد بن محمد الضبيب عن «عناية الشيخ حمد الجاسر بتقويم المصادر الجغرافية العربية القديمة ونقدها»، وبحث الأستاذ الدكتور أسعد سليمان عبده عن «اهتمام منظمة الأمم المتحدة بالأسماء الجغرافية»، وبحث الأستاذ الدكتور صالح بن سليمان الوهيبي عن «الفرَّاء وحتَّى»، وبحث الأستاذ الدكتور محمد بن عبدالرحمن الهدلق عن «أسطورة يونانية في مقامة لبديع الزمان الهمذاني».

والأمل أن تكون هذه البحوث - بإذن الله - ذات فائدة لطلاب العلم؛ لما احتوت عليه من معلومات جديدة. ولعل كل باحث يطالع هذا الكتاب ويستفيد من محتواه يتذكَّر مَن أُهديت إليه هذه البحوث: الأستاذ الدكتور عبدالله بن ناصر الوهيبي، فيترحَّم عليه ويدعو له.

رحم الله ذلك الرجل الإنسان وأسكنه فسيح جناته؛ فقد كان محباً للناس عطوفاً متواضعاً صاحب خيرات لا يعرفها إلا أقرب المقربين إليه من أسرته.

عناية الشيخ حمد الجاسر بتقويم المصادر الجغرافية العربية القديمة ونقدها

أحمد بن محمد الضبيب

اتصل الشيخ حمد الجاسر بالمصادر الجغرافية القديمة منذ عهد مبكر في تكوينه العلمي؛ فقد كان شغوفاً منذ أيام الطلب الأولى بالشأن الجغرافي. ولا شك أن هذا الموضوع كان في السنين الأولى لتكوين المملكة العربية السعودية من الموضوعات التي التفت إليها الباحثون، وظهر في صحافة ذلك العهد، وبخاصة على يدي رشدي الصالح ملحس الذي يُظنُّ أنه أول من لفت الانتباه إلى هذا المجال، وتتالت بعده كتابات عبدالقدوس الأنصاري ومحمد بن بليهد وحمد الجاسر وربما غيرهم. ولعل من أوائل ما كتبه رشدي الصالح ملحس في هذا الشأن مقالاً كتبه في صحيفة «أم القرى» بعنوان: «معجم البلدان العربية - قسم الحجاز ونجد وملحقاتها»، نشره في العدد ٣١٢ من السنة السابعة (سنة ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م)، وكان من محتويات هذا المقال الحديث عن نقائص معجم البلدان[١].

كما أصدر ملحس جدولاً بمسافات الطرق بين بلدان المملكة، صدرت طبعته الخامسة سنة ١٣٦٩هـ (١٩٤٩م)[٢]، وكتب سلسلة بحوث بعنوان: «معجم منازل الوحي» في السنتين الثانية والثالثة من «المنهل» سنتي ١٣٥٧هـ و١٣٥٨هـ[٣]، ومقالات متعددة عن جبال الحجاز ونجد والربع الخالي في «المنهل» فيما بعد[٤].

ويحدثنا الجاسر عن بداية شغفه بالموضوعات الجغرافية فيقص علينا قصتين حدثتا له عندما كان يدرِّس في مدرسة ينبع الابتدائية سنة ١٣٥٦هـ/١٩٣٦م؛ إحداهما عندما فسَّر (رضوى) في بيت أبي العلاء المعري:

يهم الليالي بعض ما أنا مضمر

ويثقل رضوى بعض ما أنا حامل

فقال للطلاب: «رضوى جبل قريب من المدينة ترقاه الإبل». قال: فما كان

من الطلاب إلا أن قالوا بصوت واحد: لا يا أستاذ! ها هو رضوى أمامك - وكانت النافذة مفتوحة - وليس قريباً من المدينة، ولا تستطيع الإبل أن ترقى أعلاه». قال: فسُررت من هذا التصحيح، وشكرت الطلاب، وبيَّنت لهم أن أكثر الذين يحدِّدون المواضع في بلاد العرب كانوا يعتمدون على النقل، وما كانوا يكتبون عن مشاهدة، فجاءت كتاباتهم ناقصة خاطئة»(٥).

والحادثة الثانية حدثت في ينبع أيضاً، وتتلخص في أن رواتب الموظفين الشهرية تأخرت في سنة من السنوات فاضطر الشيخ إلى بيع كتبه، وكان كتاب «معجم البلدان» لياقوت من الكتب المرغوبة، وكان قد اشتراه بمبلغ (١٥٠) ريالاً، ولكنه عندما عرضه للبيع لم يدفع له الراغب في شرائه أكثر من (٦٠) ريالاً. وتحت تأثير الحاجة وافق على البيع على شرط أن يكون تسليمه للمشتري بعد شهر من تاريخ البيع، وفي ذلك الشهر قام بنقل ما يتعلق بتعريف أمكنة الجزيرة العربية ومواضعها، وكان - كما يقول - يمضي كل وقت فراغه في النقل خوفاً أن ينتهي الشهر قبل أن ينتهي ما يريد نقله(٦).

ومع أن الجاسر قد تنبَّه منذ وقت مبكر إلى ما تحويه معاجم البلدان القديمة من أخطاء، لكنه لم يكتب عنها قبل مرور عشر سنوات على تاريخ إقامته في ينبع. ولا شك أنه كان في هذه الفترة يستكمل أدواته العلمية ليشبع رغبته في البحث الجغرافي. ولعل أول بحث له في نقد المصادر الجغرافية ذلك الذي نشره في السنة السادسة من «المنهل» في عددي المحرم وصفر سنة ١٣٦٥هـ (١٩٤٥م) بعنوان: «نقد معاجم الأمكنة بجزيرة العرب».

كانت خطة الجاسر في هذا البحث المبكر في نقد معاجم الأمكنة أن يتبع معجم ياقوت، وكتاب «صفة جزيرة العرب» للهمداني، والجزء الأول من كتاب البكري «معجم ما استعجم» الذي صدر في تلك الأيام بتحقيق الأستاذ مصطفى السقا، وأن يكتب ما تحققه خطأ محضاً. وفي مقدمة بحثه يرى

الجاسر أن داء التصحيف «داء عضال قديم مُنيت به المؤلفات العربية كلها إلا ما شاء ربك، ومع أننا في عصر امتاز على غيره بكثرة الاكتشافات الفنية في وسائل علاج الأدواء إلا أن ذلك الداء لم يأذن الله له بعدُ بالشفاء، بل ازداد انتشاراً وكثرة في نتاج المطبعة الحديثة»(٧).

وقد رأى أن يبدأ بما عنَّ له من نظرات في كتاب البكري، فذكر طبعته في ألمانيا سنة ١٨٧٦م، وفي باريس في السنة نفسها، ثم طبعة المعهد الخليفي للأبحاث المغربية بالتعاون مع «لجنة التأليف والترجمة والنشر» بالقاهرة التي صدر الجزء الأول منها بتحقيق الأستاذ السقا سنة ١٣٦٤هـ. وأشاد بنشر هذا الكتاب، وعدَّ من علامات الشكر للقائمين على نشره أن يشير إلى بعض المواضع التي وقع فيها تصحيف أو تطبيع مساهمةً في تحقيق ذلك التراث القيم، ومساعدةً في إحياء ذلك الأثر الخالد(٨).

لقد بدأ الجاسر في تلك الملاحظات بالتنبيه على بعض الهنات في مقدمة المحقِّق، منها غلطه في الموازنة بين معجم ياقوت ومعجم البكري وتفضيله معجم البكري على معجم ياقوت من حيث الشمول والصحة وقلة الحشو والفضول، فقال الجاسر: «وأجدر بهذا الحكم أن يصدر من غير الأستاذ المحقِّق، فأنت إذا قارنت بين البكري وياقوت فيما أورداه من المواضع في حرفي الباء والتاء وجدت الحموي أورد في الحرف الأول أكثر من ألف ومائة وتسعين اسماً، مع أن البكري لم يورد في كلا الحرفين سوى تسعة وثمانين ومائتي اسم، فكيف يكون أكثر جمعاً لأسماء المواضع العربية؟»(٩).

لحظ الجاسر أن المحقق ذكر أن كتب التراجم لم تصرح بالسنة التي ولد فيها أبو عبيد، فأرشده إلى أن بعضها ذكر أنه ولد سنة ٤٣٢هـ. غير أن من أهم الملحوظات التي أوردها الجاسر على التحقيق أن المحقق قام بتغيير ترتيب مادة الكتاب حسب ترتيب الحروف في المشرق، وكان البكري قد رتَّب كتابه

حسب ترتيب الحروف في المغرب، الأمر الذي أدخل الخلل على إحالات المؤلف الأصلية لبعض المواد، فكلمة (بس) مثلاً قال عنها المؤلف: مذكور في الرسم الذي قبله، «وهو يعني مادة (بسر) التي وقعت بموجب الترتيب الجديد بعد كلمة (بس) بثلاث مواد»[١٠]، ولم يُشِر المحقق إلى ذلك في الهامش، وذكر الجاسر أن هنالك كلمات كثيرة من هذا القبيل. ثم بدأ الجاسر في نقد ما جاء في الكتاب الأصل، فجاء نقده في ٢٨ موقعاً، وبعض ما ذكره مما لا يمكن أن يعد البكري مسؤولاً عنه، فهو تصحيف من النساخ أو عند الطباعة.

إن القارئ لهذا النقد المبكر الذي نشره الجاسر في تصويب بعض الخطأ الوارد في المصادر الجغرافية القديمة يدرك أن الكاتب قد استمد معلوماته بالدرجة الأولى من مقارنة المصادر الجغرافية القديمة بعضها ببعض، وبخاصة كتاب الهمداني «صفة جزيرة العرب» الذي استمد منه معظم المعلومات ورجع ما جاء فيه. كما اعتمد على المعاجم اللغوية كـ«اللسان» و«التاج»، واعتمد على تهذيب الأزهري بالواسطة، كما أنه يشير إلى ذكر بعض المواضع في جميع معاجم الأمكنة دون تحديد. وقد انتبه منذ ذلك الحين إلى ضرورة الالتفات إلى حال الموقع الراهنة، فنجده يشير أحياناً إلى أن الموضع معروف في هذا العهد، ولكنه لا يحدد الموقع حسب الإحداثيات.

وقد كان من خطة الجاسر كما ذكر في مقدمة ما نشره في «المنهل» أن يتحدث عن الكتب المهمة التي ذكرها، ولكننا لا نجد استمراراً لما نشره في هذا الصدد، بل نجده ينقطع عن نقد المطبوع من معجمات الأمكنة حتى جمادى الآخرة سنة ١٣٨٩هـ (سبتمبر ١٩٦٩م) حين نشر في السنة الثانية من «العرب» بحثه الثاني بعنوان: «المصادر الجغرافية لم تعد صالحة من كل وجه»[١١].

وقد استهل هذا البحث بمقدمة قصيرة ذمَّ فيها الجمود على آراء الأسلاف والغلو في تقديرهم وتقبُّل ما يأتون به دون مناقشة، مستشهداً بقول

الإمام مالك: «كلٌّ يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ»، وبقول الجاحظ: «ليس على العلم أضرُّ من قولهم: لم يترك الأول للآخر شيئاً». ويبدو أن الشيخ كان يستشهد من حفظه؛ إذ لم يذكر مصادره في هذين القولين. والواقع أن القول الثاني لم يقله أبو عثمان الجاحظ، وإنما نقله عن غيره: «وقد قالوا: ليس مما يستعمل الناس كلمة أضر بالعلم والعلماء، ولا أضر بالخاصة والعامة، من قولهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً». ثم أطال الجاحظ في التعليق على هذا القول في فصل كامل من كتابه «في الوكلاء»[١٢].

استعرض الجاسر في هذا البحث بإيجاز حركة التدوين الجغرافي إلى أن وصل مرحلة التأليف في المعجمات الجغرافية، ثم أخذ يتحدث عن كل معجم منها على حدة، فبدأ بمعجم أبي عبيد البكري «معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع»، فتحدث عن طبعاته، وعن مصادره التي أشار إلى أن التحريف قد اعتراها، إلى جانب أن البكري ألَّف الكتاب «في الأندلس بعيداً عن الجزيرة، وليست كل المصادر التي وصلت إلى الأندلس متقنة صحيحة».

وتحدث بعد ذلك عن كتاب أبي القاسم محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) المسمى «كتاب الجبال والأمكنة والمياه»، ووصفه بالإيجاز المخل، والمعلومات الناقصة على رغم ما وقع فيها من تصحيف.

وتطرق بعد ذلك إلى كتاب نصر بن عبدالرحمن الإسكندري النحوي (ت ح ٥٦١هـ) «الأمكنة والمياه والجبال والآثار»، فوصفه بأنه على درجة عظيمة من الضبط والتحقيق لأسماء المواضع، وذكر أن الكتاب لا يزال مخطوطاً، يضاف إلى ذلك إيجازه في تحديد كثير من المواضع[١٣].

ثم تحدث عن كتاب أبي بكر محمد بن موسى الحازمي (ت ٥٨٤هـ) المسمى «كتاب الأماكن»[١٤]، فاستنتج من مقدمته أن الحازمي عُني بتحديد المواضع التي يحتاج إليها المحدِّث، وأنه يتفق مع كتاب نصر في معظم مواده،

حتى اتهمه ياقوت بالسطو على كتاب نصر.

وبعد ذلك يقف وقفة أخيرة عند أشمل كتاب في المواضع وأغزر الكتب مادة، وهو كتاب ياقوت الحموي رحمه الله (ت ٦٢٦هـ)، فيصفه بالكتاب العظيم الذي حاول مؤلفه أن يكون شاملاً لجميع ما اطلع عليه من مصادر، وهي كثيرة تحدث عنها في مقدمته، وعزا الجاسر هذا الثراء المعرفي عند ياقوت إلى وجود المكتبات الحافلة في البلاد الإسلامية التي عاش المؤلف وتنقل فيها، وأشار إلى أنه مع محاولة ياقوت الاستقصاء فقد فاته كثير من أسماء المواضع التي لها ذكر في الحديث أو الشعر أو التاريخ، كما فاته الاطلاع على بعض المؤلفات ككتاب أبي عبيد البكري.

ويخلص الجاسر بعد ذلك إلى أن هذه المؤلفات على جلالة قدرها وعلو قدر مؤلفيها اعتورها النقص الذي حصره في خمس نقاط نلخِّصها في الآتي:

١- عدم الاستقصاء.

٢- التصحيف والتحريف.

٣- الاعتماد على المؤلفات القديمة التي ربطت بين بعض المواضع وبعض القبائل دون النظر إلى حركة هذه القبائل وتغيُّر مواقعها فيما بعد.

٤- ربط بعض المواضع بشعراء وردت هذه المواضع في أشعارهم، أو بوقائع وقعت على بعض القبائل، واستنتاج أن هذه المواضع يحل بها قوم الشاعر أو القبائل المذكورة في الوقائع مع أن ذلك ليس صحيحاً دائماً.

٥- طريقة الجمع اللغوي التي كانت تؤخذ من الأعراب دون تدقيق؛ مما يترتب عليه التناقض والتضارب بين الأقوال.

ينتهي الجاسر من ذلك إلى القول: «من كل ما تقدم يصبح (كذا، ولعله: يصح) القول بأن معجمات الأمكنة التي وصلت إلينا أصبحت غير صالحة من كل وجه عندما نريد أن نحدد الموضع القديم تحديداً صحيحاً، وأنه لا بد لنا

إذا أردنا أن تكون المعلومات التي نقدمها صحيحة ونافعة لا بد من التعمق في البحث والدراسة وعدم الاكتفاء بما في تلك المعاجم حتى نقف على الحقيقة واضحة تامة»(١٥).

إن النتيجة التي خلص إليها الشيخ تتَّسق مع العنوان الذي وضعه البحث، وهي نتيجة قاسية في الحكم بالفساد على جميع مصادرنا الجغرافية القديمة، وكأن هذه المصادر لا تضم ما أثبت البحث والواقع صحته، لكن الشق الثاني من الحكم وهو أخذ الحيطة والحذر عند البحث في المصادر القديمة هو ما يمكن أن يكون ضرورياً متفقاً مع قواعد البحث العلمي.

ويعود الجاسر مرة ثالثة إلى الحديث عن المصادر القديمة، فيكتب في السنة الثالثة عشرة من «العرب» في الجزء الذي خصَّصه للمنطقة الشرقية (ج١١ و١٢، الجماديان ١٣٩٩هـ/ مايو ١٩٧٩م) فصلين؛ أحدهما بعنوان: «هذه البلاد في المؤلفات التاريخية»(١٦)، والثاني بعنوان: «موقف الباحث في المصادر القديمة»(١٧). وفي الفصل الأول أشار إلى عناية العلماء بأخبار هذه البلاد، ولكن معلوماتهم عنها كانت على جانب من الإيجاز والقلة، ويتحدث عن محمد بن إدريس بن حفصة (من علماء القرن الثالث الهجري)، وأبي منصور الأزهري صاحب «التهذيب» (ت ٣٧٠هـ) الذي سجل بعض المعلومات عن مختلف نواحي الحياة حين أسره القرامطة بالهبير أثناء رحلته إلى الحج سنة ٣١١هـ.

والواقع أن خير ما في هذا الفصل هو تتبُّع الجاسر ما ذكره الأزهري معتمداً على خبرته الشخصية، وإن لم يكن تتبعاً مستقصياً. وهو يرى أن كتاب الأزهري فيما يخص هذه المنطقة «ذخيرة من أنفس الذخائر لدارسي اللغة ولبعض الباحثين في أحوال هذه المنطقة بعامة»(١٨)، ولكن تحديد الأزهري للمواقع خارج هذه المنطقة لا يُعتمد عليه؛ لأنه ينقل عن معلومات غير متقنة. ويختم الجاسر هذا الفصل بالقول: إن «النصوص الواردة عن

الحفصي والأزهري تعتبر الأساس لتحديد كثير من المواضع في هذه المنطقة، وما عدا ما ورد عن هذين العالِمَيْن فمعلومات مبعثرة في معجمات الأمكنة وفي الكتب المؤلفة عن «المسالك والممالك» وأخبار عن سكان هذه المنطقة قبل الإسلام وإبان ظهوره وفي زمن قصير بعد ذلك في الكتب التاريخية المطولة المعروفة»[19]. ويلمح الجاسر بعد ذلك إلى ما في شروح الشعر العربي من معلومات.

أما الفصل الثاني عن «موقف الباحث في المصادر القديمة» فهو لا يختلف في نتائجه عما ذُكر في الفصل الأول الذي تحدثنا عنه؛ فقد سمَّى في هذا الفصل النتائج التي وصل إليها من خلال المشكلات التي واجهته، واستعرضها واحدة واحدة مطبقاً على مواقع من المنطقة الشرقية أو ما يُسمَّى بالبحرين قديماً. ولعل الناحية التطبيقية في هذا الفصل هي التي تميزه من سابقه؛ إذ بدا معظم الفصل الأول في صورة أحكام تفتقر إلى الأمثلة. ولم يكتفِ الجاسر بالحديث عن التصحيف والتحريف في المصادر القديمة فضمَّ إلى ذلك ما حدث من تحريف للأسماء في العصر الحديث بفعل الاختلاف اللهجي أو طغيان الأسماء الحديثة ونحو ذلك[20]. وهذا - بالطبع - ليس من باب الحديث عن المصادر القديمة، وكأنه أتى استرسالاً فرضه تداعي الخاطر عند الحديث عن المشكلات التي يواجهها الباحث في هذا المجال.

قد يبدو هذا الفصل انتقالاً من مرحلة الحديث المجمل عن الخلل الذي يصيب المصادر الجغرافية القديمة إلى الحديث المفصَّل، وهي مرحلة يلحظها الدارس بوضوح؛ إذ ما لبث الجاسر بعد ذلك أن كتب سلسلة من المقالات تتناول «معجم البلدان» لياقوت الحموي بعنوان: «نظرات في معجم البلدان» في بحث من خمس حلقات نشر في السنة الثامنة والعشرين من «العرب»[21].

تحدث الجاسر في الحلقة الأولى من هذا البحث عن رحلة الكتاب وما أصيب به من مسخ بفعل النسَّاخ ثم الطابعين، وتحدث عن مطبوعات الكتاب مشيراً إلى أن إسهامه يتمثل في عرض ما عنَّ له من ملحوظات أثناء تصفُّح هذا الكتاب، وأنه لم يُردْ من وراء ذلك تتبُّع هفوات عالم جليل أسدى لطلاب العلم يداً يجب أن تُذكر فَتُشكر، وإنما رأى أن كثيراً مما فيه من معلومات لم تَعُدْ تفي بالحاجة أو تتلاءم مع متطلبات الباحث في العصر الحديث[٢٢].

وهكذا نجد أن هدف تطويع الكتاب لحاجة الباحث الحديث قد لا يكون بتبيين الأخطاء وحسب، وإنما قد يكون بالإضافة إلى المعلومات، بتحديد المواقع تحديداً عصرياً، والدلالة على أسماء تلك المواقع بأسمائها المعاصرة، وذلك ما اتبعه الجاسر في «المعجم الجغرافي».

إن ما نُشر من حلقات البحث بعد ذلك لا يتضمن تصحيحات أو نقدات للكتاب، فقد تحدث الجاسر في الحلقة الثانية عن مخطوطات الكتاب، وتحدث في الحلقة الثالثة عن مصادره، وجعل عنوان الحلقة الرابعة: «كيف تتم الاستفادة من هذا الكتاب؟»، وفيها تحدث عن التضارب بين أقوال المؤلفين في تحديد المواقع وتعريفها تبعاً لاختلاف عباراتهم التي أورد نماذج منها، ثم طبَّق على أحد أسماء المواضع، وهو موضع «أبان»[٢٣]. أما الحلقة الخامسة فقد استكمل فيها القول عن المصادر، وبخاصة المصادر الشفهية التي اعتمد عليها ياقوت، ومثَّل لذلك بمثالين.

وختم الجاسر البحث بقوله: «ومثل هذه الأمور اليسيرة لا يقلِّل من قيمة هذا المؤلَّف العظيم، ولا ينقص من قدر مؤلِّفه الذي حاول ما استطاع أن يمدَّ القارئ بخير ما يستطيع إمداده به صحة وكمالاً، مع أنه سلك طريقاً غير معبَّد فجاء كتابه كما وصفه «أوحد بابه»[٢٤].

إن هذه النتيجة توحي بأن البحث قد اكتمل، لكن الإشارة أسفله بأن

«للبحث صلة» توحي بأن الشيخ كان ينوي متابعة القراءة في «معجم البلدان»، ومع أننا لا نستطيع الجزم بذلك إلا أن من الملحوظ أن الشيخ لم يكتب بعد ذلك في هذا الموضوع، وأنه انصرف إلى موضوع «التصحيف في أسماء المواضع الواردة في الأخبار والأشعار» الذي بدأ نشره في الجزئين التاسع والعاشر من السنة الثلاثين من «العرب»، ولعله وجد في ذلك غنية عن حصر الحديث في مؤلَّف واحد.

الحواشي

(١) الحازمي، منصور، معجم المصادر الصحفية، صحيفة أم القرى، الرياض: مطبوعات جامعة الرياض، ط٢، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

(٢) العناني، شكري، المملكة العربية السعودية، دراسة ببليوغرافية، الرياض: دار العلوم، ١٩٧٨م، ص٢١٦.

(٣) انظر: القحطاني، عبدالله سالم، الكشاف الجامع لمجلة المنهل السعودية، الرياض، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص١٤٠، ١٦٤، ١٩٩.

(٤) انظر الكشاف السابق، ص٢٤٥.

(٥) الجاسر، حمد، بلاد ينبع، الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، بلا تاريخ، ص١٣٤. وسوانح الذكريات، ٤٥٢/١.

(٦) الجاسر، حمد، بلاد ينبع، الموضع السابق. وسوانح الذكريات، ٤١٧/١.

(٧) المنهل، مج١٤٦، ص١٥.

(٨) السابق، ص١٦.

(٩) السابق، ص١٧.

(١٠) السابق، ص١٧.

(١١) العرب، ١٠٥٧/٣-١٠٦٤.

(١٢) انظر رسائل الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ١٠٣/٤.

(١٣) السابق، ص١٠٦١. وقد صدر كتاب الإسكندري بتحقيق حمد الجاسر بعد وفاته في مجلدين، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ودارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

(١٤) نشره الشيخ حمد فيما بعد، وصدر عن دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر سنة ١٤٢٥هـ في مجلدين.

(١٥) السابق، ص١٠٦٤.

(١٦) العرب، ١٣/٨٢١.

(١٧) السابق، ١٣/٨٢٧.

(١٨) السابق، ١٣/٨١٦.

(١٩) السابق نفسه.

(٢٠) العرب، ١٣/٨٤٠.

(٢١) العرب، ٢٨/١٤٥، ٢٨٩، ٤٣٣، ٥٧٧، ٧٢١.

(٢٢) السابق نفسه، ص١٤٨.

(٢٣) العرب، ٢٨/٥٧٧-٥٨١.

(٢٤) السابق، ٢٨/٧٢٢.

اهتمام منظمة الأمم المتحدة بالأسماء الجغرافية

أسعد سليمان عبده

تعريفات:

سيتكرر في هذا البحث عبارة «الأسماء الجغرافية»، و«توحيد الأسماء الجغرافية»، وكلمة «الرَّوْمَنَة»، ويحسن تعريف بيان المقصود بكل منها:

- الأسماء الجغرافية: أسماء ظاهرات طبيعية (مثل الجبال والأودية) أو بشرية (مثل المدن والطرق) على سطح الكرة الأرضية.
- توحيد الأسماء الجغرافية: أن يكون للمكان الواحد اسم رسمي واحد، ولا يسمى بالاسم نفسه مكان آخر.
- الرَّوْمَنَة: نقل الأسماء الجغرافية المكتوبة بحروف غير رومانية إلى الحروف الرُّومانِيَّة.

مقدمة:

اخترت هذا الموضوع لأنني رغبت الإشارة إلى أن الدكتور عبدالله الوهيبي والأستاذ سليمان الرييشي - رحمهما الله - كانا من خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية.

الموضوع:

موضوع هذا البحث «اهتمام منظمة الأمم المتحدة بالأسماء الجغرافية»، وسأحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- أي أقسام الأمم المتحدة يهتم بالأسماء الجغرافية؟
- لماذا تهتم المنظمة الدولية بهذا الموضوع؟
- كيف كانت البداية؟
- كيف يتم هذا الاهتمام؟
- ما مشاركات المملكة في هذا المجال؟
- مَن الذي شارك من المملكة؟

أي أقسام الأمم المتحدة يهتم بالأسماء الجغرافية؟

تتكون منظمة الأمم المتحدة من:

- الجمعية العمومية.
- مجلس الأمن.
- الأمانة العامة.
- المجلس الاقتصادي والاجتماعي. (هذا هو القسم المهتم بالأسماء الجغرافية).
- محكمة العدل الدولية.
- مجلس الوصاية (عُلِّق عمله في ١ نوفمبر ١٩٩٤م).

لماذا تهتم المنظمة الدولية بهذا الموضوع؟

يحتاج الناس في كل دولة إلى استخدام أسماء جغرافية لأماكن تقع في دول أخرى؛ أي أن الأسماء الجغرافية في أي دولة لا يحتاج لها الناس في تلك الدولة وحسب، وإنما يحتاج لها الناس في كل دول العالم بدرجات متباينة.

ينبني على ذلك أنه من الضروري أن تعتني كل دولة بجميع الأسماء الجغرافية التي تحتاج إلى استعمالها، سواء كانت هذه الأسماء لأماكن في داخل الدولة أو خارجها.

ولهذا تقوم الولايات المتحدة الأمريكية - مثلاً - بإعداد معاجم لأسماء الأماكن في عدد من دول العالم، وتحرص على تحديث هذه المعاجم باستمرار.

مشكلة إنتاج خرائط صحيحة:

مع اهتمام الغربيين بالكشوف الجغرافية زادت حاجتهم إلى رسم الخرائط للبلاد البعيدة، وزادت تلك الحاجة مع توسع الاستعمار، ووجدوا أنهم يواجهون مشكلات في إنتاج الخرائط واستخدامها سببه الأسماء الجغرافية، وبخاصة

في حالة إنتاج خرائط لبلاد ذات لغة أجنبية تستخدم حروفاً غير رومانية مثل اللغة العربية، أو تكتب بالرموز مثل اللغة الصينية، أو كانت لغة غير مكتوبة مثل بعض اللغات الإفريقية.

الدول الغربية وراء هذا الاهتمام ولكن..

الدول الغربية ذات المصالح العالمية وراء الاهتمام الدولي بالأسماء الجغرافية، لكن هذا التعاون يمكن أن يفيد كل دولة في العالم؛ فالأمر يعتمد على قدرة الدولة على الاستفادة.

البداية من الاتحاد الجغرافي الدولي عام ١٨٨٨م:

قرَّر الاتحاد الجغرافي الدولي في أول اجتماع له (عام ١٨٨٨م) إعداد خريطة مليونية للعالم تكتب عليها الأسماء الجغرافية بالحروف الرُّومانية، وتكون طريقة كتابة الأسماء في الخريطة هي الطريقة المعتمدة في الاتحاد والدول الأعضاء فيه.

مشكلات:

واجه إعداد خرائط للعالم بالحروف الرُّومانية مشكلات، أهمها موضوع نظم «الرَّوْمَنَة».

نظام رَوْمَنَة تختاره الدولة:

قرر الاتحاد الجغرافي الدولي في اجتماعه عام ١٩٠٨م أن:

- تكون كتابة أسماء الأماكن الواقعة في دولة مستقلة وفق نظام رَوْمَنَة تختاره الدولة.
- تكون كتابة أسماء الأماكن الواقعة في دولة مستعمرة وفق نظام رَوْمَنَة تختاره الدولة المُستَعْمِرَة.
- تقوم حكومة كل دولة لا تستخدم لغتها الحروف الرُّومانية بوضع نظام تعتمده رسمياً لنقل حروف لغتها إلى الحروف الرُّومانية.

التأكيد على الحروف الرُّومانية:

أكد الاتحاد الجغرافي الدولي في اجتماعه عام ١٩٣٨م على أن يكون توحيد الأسماء الجغرافية عالمياً باستخدام الحروف الرُّومانية وليس بأية وسيلة أخرى.

بداية اهتمام منظمة الأمم المتحدة:

خطت الأمم المتحدة في عام ١٩٥٩م خطوتها الأولى في مجال التعاون الدولي في الأسماء الجغرافية، وكان ذلك بتوفيرها ما يلزم لاجتماع فريق صغير من خبراء في الأسماء الجغرافية.

بعد ذلك الاجتماع وبناءً على توصيته عقدت الأمم المتحدة مؤتمر الأمم المتحدة الدولي الأول لتوحيد الأسماء الجغرافية (جنيف ١٩٦٧م)، وكوَّنت فريق خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية.

الوسيلة:

تهتم الأمم المتحدة بالأسماء الجغرافية من خلال:

- فريق خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية.
- عقد مؤتمرات دولية دورية لتوحيد الأسماء الجغرافية.

فريق خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية

بدايته وتطوره، اجتماعاته، أهدافه الرئيسة، مبادئه، وظائفه، تركيبه

بدايته وتطوره:

- تأسس الفريق بناءً على قرار من المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة صدر في ٢٠ إبريل ١٩٥٩م. ثم أصدر المجلس قرارات تتعلق بتنظيم عمل الفريق ونشاطه، منها قرار صدر في ٣١ مايو ١٩٦٨م وقرار في ٤ مايو ١٩٧٣م.

- قام الفريق بمراجعة أهدافه ومسؤولياته في اجتماعيه الثاني عشر عام ١٩٨٦م والثالث عشر عام ١٩٨٧م.

- راجع مؤتمرا الأمم المتحدة الدولي الخامس (١٩٨٧م) والسادس (١٩٩٢م) أهداف الفريق ومسؤولياته.

اجتماعاته:

يعقد فريق خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية اجتماعاً كل سنتين. وقد عقد الاجتماع الأول في نيويورك عام ١٩٦٠م، بينما عقد الاجتماع الثاني والعشرون في نيويورك عام ٢٠٠٤م.

أهدافه الرئيسة:

١- التأكيد على أهمية توحيد الأسماء الجغرافية وطنياً ودولياً، وإظهار الفوائد التي يحققها هذا التوحيد.

٢- تجميع نتائج الأعمال الوطنية والدولية المختصة بتوحيد الأسماء الجغرافية وتسهيل إيصالها إلى الدول الأعضاء في الأمم المتحدة.

٣- اقتراح المبادئ والسياسات والأساليب لحل مشكلات توحيد الأسماء الجغرافية وطنياً ودولياً ودراستها.

٤- القيام بدور نشط في تقديم مساعدات علمية وفنية، وبخاصة للدول النامية؛ لتمكينها من تكوين آلية مناسبة لتوحيد الأسماء الجغرافية وطنياً ودولياً.

٥- التنسيق بين الدول الأعضاء بعضها البعض من ناحية، وبين الدول الأعضاء والمنظمات الدولية من ناحية أخرى فيما يخص العمل على توحيد الأسماء الجغرافية.

٦- تنفيذ المهمات المسنَدة للفريق بموجب قرارات مؤتمرات الأمم المتحدة الدولية لتوحيد الأسماء الجغرافية.

مبادئه:

١- فريق الخبراء جهة تقوم بالدراسات وتقديم المشورة، ومن ثَمَّ يتَّخذ قراراته في غير الأمور الإجرائية بالاتفاق وليس التصويت.

٢- تُعرض قرارات الفريق على المؤتمرات، فإن وافق عليها المؤتمر تُعرض على المجلس الاقتصادي والاجتماعي في صيغة قرار أو قرارات للموافقة عليها والطلب من الدول الأعضاء نشرها بكل الوسائل لتصبح معروفة في كل الجهات، ومنها المنظمات ومراكز البحث العلمي والتعليم العالي. ولهذه القرارات صفة التوصيات.

٣- لا يناقش الفريق أموراً تتعلق بالسيادة الوطنية.

٤- يتقيَّد الفريق في أعماله بمبادئ وثيقة الأمم المتحدة وبالفقرات التالية:

- يجب أن يستند توحيد الأسماء الجغرافية إلى ما توصل إليه العلم، وذلك من حيث المعالجة اللغوية والأساليب التقنية.
- يجب أن يستند توحيد الأسماء الجغرافية دولياً إلى أساس توحيدها وطنياً.

وظائفه:

١- إعداد الإجراءات والآليات اللازمة لتوحيد الأسماء الجغرافية استجابةً للاحتياجات الوطنية والطلبات المحدَّدة.

٢- التحضير لمؤتمرات الأمم المتحدة الدولية لتوحيد الأسماء الجغرافية، ومواصلة العمل خلال المدة الفاصلة بين كل مؤتمر والمؤتمر الذي يليه، ومتابعة تنفيذ القرارات التي تصدرها المؤتمرات.

٣- تشجيع المناقشات والدراسات العلمية والنظرية الموجَّهة لتوحيد الأسماء الجغرافية.

٤- تنسيق أعمال الأقسام اللغوية/ الجغرافية، وتشجيع المشاركة الفاعلة للدول

والأقسام، والوصول إلى درجة من التماثل في الأعمال التي تتم.

٥- تكوين ما يلزم لمساعدة الأقسام للقيام بأعمالها، والتعامل مع الأمور التي لا تدخل ضمن أعمال الأقسام.

٦- تطوير برامج مناسبة لمساعدة دولة أو مجموعة دول تحتاج للمساعدة في توحيد الأسماء الجغرافية.

٧- توعية هيئات الخرائط بأهمية استخدام أسماء موحَّدة في الخرائط.

٨- الاتصال مع المنظمات الدولية ذات العلاقة، وتشجيع مشاركة الأقسام في المؤتمرات الإقليمية وغير الإقليمية التي تنظمها الأمم المتحدة في مجال الخرائط.

٩- العمل على أرفع مستوى وطني ودولي في الأمم المتحدة للربط بين الأسماء الجغرافية والخرائط.

١٠- جعْل مبادئ توحيد الأسماء الجغرافية وكذلك الأسماء الجغرافية الموحَّدة متوافرة لجميع مستخدميها، واستخدام كل الوسائل لتحقيق ذلك.

تكوينه:

يتكون فريق خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية من:

- الأقسام اللغوية/ الجغرافية.
- الإداريين.
- فريق العمل.

الأقسام اللغوية/ الجغرافية:

- يتكون فريق الخبراء من خبراء في الأقسام اللغوية/ الجغرافية تختارهم الحكومات.

- تدعم الأقسام اللغوية/ الجغرافية الآتية أنشطة فريق الخبراء:

١- قسم وسط إفريقيا.

٢- قسم شرق إفريقيا.

٣- قسم جنوب إفريقيا.

٤- قسم غرب إفريقيا.

٥- القسم العربي.

٦- قسم شرق آسيا (عدا الصين).

٧- قسم جنوب شرق آسيا وجنوب غرب المحيط الهادي.

٨- قسم جنوب غرب آسيا (عدا العربي).

٩- القسم البلطي.

١٠- القسم السلتي.

١١- القسم الصيني.

١٢- قسم الناطقين بالألمانية والهولندية.

١٣- قسم وسط شرق وجنوب شرق أوربا.

١٤- قسم شرق البحر المتوسط (عدا العربي).

١٥- قسم شرق أوربا وشمال وسط آسيا.

١٦- القسم الهندي.

١٧- قسم أمريكا اللاتينية.

١٨- القسم النوردي.

١٩- القسم الروماني الهيليني.

٢٠- قسم المملكة المتحدة.

٢١- قسم الولايات المتحدة الأمريكية وكندا.

- يمكن مراجعة عدد الأقسام وتكوينها عند الحاجة.

- تقرِّر الدولة القسم الذي تريد الانضمام إليه، ويمكن أن تنضم إلى قسم آخر إذا كان ذلك لا يؤثر في تركيبة القسم اللغوية/ الجغرافية، كما يمكن دعوة

خبير لحضور اجتماع قسم غير قسمه بصفة مراقب أو مستشار.

- إذا كان القسم يتكون من أكثر من دولة يختار القسم بالطريقة التي يشاؤها رئيساً للقسم يمثِّل القسم كله في اجتماعات فريق الخبراء.

- لضمان استمرارية العمل يقوم كل قسم يتكون من أكثر من دولة باختيار نائب لرئيس القسم.

- يقوم رئيس القسم بتنشيط أعمال قسمه بكل الوسائل المتاحة، مثل: التنسيق مع السلطات الوطنية للأسماء الجغرافية والمساحة والخرائط، وتنظيم اجتماعات الخبراء في القسم.

- رئيس القسم مسؤول عن التأكد من اطلاع الدول المنضمَّة إلى قسمه على أعمال فريق الخبراء وإمكانية تقديم مساعدات تقنية للدول، كما أنه مسؤول عن كتابة تقرير عن أي مشكلات تواجه قسمه.

- يمكن أن ينظِّم القسم اجتماعات إقليمية أثناء انعقاد مؤتمرات الأمم المتحدة لتوحيد الأسماء الجغرافية، وأثناء اجتماعات فريق الخبراء، أو في أي وقت مناسب آخر، وذلك لمناقشة أمور تقنية وإجرائية.

الإداريون:

ينتخب الخبراء من بين ممثلي الأقسام الإداريين كالآتي:

- الرئيس.
- نائبين للرئيس.
- مقرِّرين.

تحدِّد قواعد العمل طريقة الانتخاب ووظيفة الإداريين.

السكرتارية:

يقدِّم قسم الخرائط في الأمم المتحدة أعمال السكرتارية اللازمة للفريق.

فرق العمل:

- عن فرق العمل.

- أسماء فرق العمل العاملة حالياً.
- أسماء فرق العمل التي كانت عاملة.

عن فرق العمل:

- تم تكوين عدد من فرق العمل في فريق الخبراء لمتابعة الموضوعات التي تهتم بها كل الأقسام.
- ينظر فريق الخبراء خلال دوراته في مبرِّرات استمرار فرق العمل، فيَحُلّ فرق العمل التي انتهت المهمات الموكلة إليها أو لم يعد يوجد مبرِّر لاستمرارها، كما يقوم بتكوين فرق عمل جديدة عندما توجد ضرورة لذلك ويحدِّد مسؤولياتها.
- يتم انتخاب منسِّق ومنسِّق مشارك لكل فريق عمل، وذلك خلال اجتماع الفريق، وبالطريقة التي يراها الفريق مناسبة.

أسماء فرق العمل:

١- فريق أسماء الدول.
٢- فريق معاجم الأسماء الجغرافية وملفات بيانات الأسماء الجغرافية.
٣- فريق مصطلحات الأسماء الجغرافية.
٤- فريق الدعاية والتمويل.
٥- فريق نظم الرَّوْمَنَة.
٦- فريق الدورات التدريبية في الأسماء الجغرافية.
٧- فريق التطبيق والتقويم.
٨- فريق الأسماء الأجنبية.
٩- فريق النطق.

أسماء فرق العمل التي ألغيت:

١- فريق أسماء الأماكن خارج الكرة الأرضية.
٢- فريق أسماء الأماكن التي تحت البحر وأسماء الظاهرات المائية.

مؤتمرات الأمم المتحدة الدولية لتوحيد الأسماء الجغرافية

- تعقد منظمة الأمم المتحدة مؤتمراً دولياً لتوحيد الأسماء الجغرافية كل خمس سنوات، وقد عقد المؤتمر الأول في جنيف عام ١٩٦٧م، والمؤتمر الثامن في برلين عام ٢٠٠٢م.
- تُدعى جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة للمشاركة في هذه المؤتمرات، ويكون لكل دولة صوت في حالة التصويت.
- يرفع المؤتمر توصياته إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة.

هيئات ومنظمات دولية تهتم بالأسماء الجغرافية:

يهتم عدد من الهيئات والمنظمات الدولية؛ حكومية وغير حكومية، بنشاط الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية، ومن هذه الهيئات والمنظمات:

- منظمة اليونسكو U.N.Educational, Scientific and Cultural Orgnization
- هيئة المحيطات الدولية International Oceanographic Commission
- منظمة الهيدرولوجيا الدولية International Hydrographic Orgnization
- الاتحاد الدولي للمساحة والخرائط International Union for Surveys and Mapping
- الجمعية الدولية للخرائط International Cartographic Association

مشاركات المملكة في اجتماعات فريق خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية:

- يبدو[1] أن المملكة شاركت في كل الاجتماعات بدءاً من الاجتماع الرابع الذي عقد في لندن في المدة من ٩ مايو - ١ يونيو ١٩٧٢م حتى الاجتماع الثاني والعشرين الذي عقد في نيويورك من ٢٠-٢٩ إبريل ٢٠٠٤م، باستثناء الاجتماع الحادي عشر الذي عقد في جنيف في المدة ١٥-٢٣ أكتوبر ١٩٨٤م.

- شارك من المملكة في اجتماعات فريق خبراء الأمم المتحدة في الأسماء الجغرافية حتى الاجتماع الثامن عشر كل من: عبدالله الوهيبي، فؤاد قطان، محمد الفايز، سالم باوزير، سليمان الربيشي، أسعد عبده، علي مفرم، محمود أسدالله، علي أبو بكر، عبدالله الشديد، محمد أحمد الكاشف، عبدالله الشهراني، عيد المطيري.
- شارك في الاجتماع الثاني والعشرين كل من: محمد الشهراني، ماجد الخماش، ناصر المطيري، عبدالرحمن الحميدي، هيثم المالكي.
- رأس عبدالله الوهيبي القسم العربي في الاجتماع السابع الذي عقد في ١٩٧٧م.
- سليمان الربيشي أكثر من حضر من السعوديين.
- اختير أسعد عبده نائباً لرئيس القسم العربي منذ الاجتماع السادس عشر الذي عقد في ١٩٩٢م حتى نهاية الاجتماع الثامن عشر الذي عقد في جنيف في ١٩٩٦م، وهو عضو في عدد من فرق العمل.

مشاركات المملكة في مؤتمرات الأمم المتحدة الدولية لتوحيد الأسماء الجغرافية:

- شاركت المملكة في سبعة من المؤتمرات الدولية الثمانية التي عقدتها الأمم المتحدة لتوحيد الأسماء الجغرافية، والمؤتمر الوحيد الذي لم تشارك فيه المملكة هو المؤتمر الأول الذي عقد في جنيف عام ١٩٦٧م.
- شارك من المملكة في مؤتمرات الأمم المتحدة الدولية لتوحيد الأسماء الجغرافية كل من: عبدالله الوهيبي، سليمان الربيشي، أسعد عبده، عبدالله الشديد، عبدالعزيز آل الشيخ، محمد الشهراني، عبدالرحمن الحميدي، محمد العتيبي، ناصر المطيري، عثمان مجيب العامري، محمد الراشد، محمد المرابط.
- سليمان الربيشي وأسعد عبده أكثر السعوديين مشاركة.

الحواشي

(١) قلت هنا: (يبدو)؛ لأن آخر اجتماع شاركتُ فيه كان الاجتماع الثامن عشر، ولم أتأكد من مشاركة المملكة في الاجتماعات ١٩ و٢٠ و٢١، لكن أتوقع مشاركتها فيها.

حكم الشريعة الإسلامية في المخدِّرات

حميدان بن عبدالله الحميدان

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

إن من رحمة الله بعباده وتفضُّله عليهم أن خلقهم وشرع لهم من الدين ما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة. وقد فضل الله البشر على غيرهم من مخلوقاته سبحانه وتعالى بأن ميَّزهم بالعقل، فوهبه لهم وجعله أساس التكليف الشرعي، فإذا نزعه عنهم أسقط ما أوجبه عليهم من الأوامر والنواهي.

لقد منح الخالق الكريم الإنسان نعمة العقل، واستخلفه في الأرض، ووضَّح له أهمية هذا العقل؛ إذ يستنير به الإنسان في خلافته على هذه الأرض. وإن الله تعالى قد أحال المتشككين في وحدانيته إلى عقولهم لتدلَّهم بقدرة الله على الصواب، فإن العقل قد جعله الله ضوءاً يلوح وسط ظلمات الجهالة والشبهات والأوهام، فيبددها متى ما أعمله الإنسان من خلال النظر والتفكر في ملكوت السماوات والأرض للوصول إلى الحقائق الكونية المتمثلة في أن هذا الكون الذي يسير بانتظام دقيق لا بد له من خالق، وأن هذا الخالق واحد لا شريك له. ومتى آمن الإنسان بذلك سهل عليه أن يقف عند حدود أوامر الله ونواهيه. وهذه المقدمة عن مكانة العقل في الإسلام لا بد منها نظراً إلى تأثير تعاطي المخدرات على القوى العقلية للإنسان.

تعريف المخدرات:

التعريف اللغوي:

المخدِّر من الخَدَر، وهو الضعف والكسل والفتور والاسترخاء، فيقال: خَدِرَ العضو إذا استرخى فلا يطيق الحركة. ويطلق الخَدَر على ظلمة المكان وغموضه، يقال: مكان أخْدَر وخَدِر، إذا كان مظلماً، ويقال للظلمة الشديدة: خُدْرَة. والخِدْر كل ما حجب ووارى، ومنه: خِدْر الجارية، وهو ما استترت فيه من البيت. ويطلق الخَدَر على البرودة أيضاً، فيقال: ليلة خَدِرَة، إذا كانت باردة. كما يطلق على الحيرة، فالشخص خَادِر إذا كان متحيِّراً[1].

كل هذه المعاني اللغوية تنصبُّ على ما في هذه المادة من معاني الضعف والكسل والفتور والظلمة والغموض والحيرة والتردد، وهي معانٍ ملموسة فيمن أصيب بهذا الداء، فهو عندما يكون في حالة الخَدَر هذه فإن تأثيرها يبدأ بفتور في أطرافه، وتحيُّر في تصرفاته، وتكاسل عن القيام بأعماله، ثم لا يلبث أن تعتري عقله الظلمة التي تستره عن معرفة حقائق الأشياء.

التعريف الشرعي:

يطلق الإمام القَرافِيُّ على المخدِّر اسم المرقِّد والمفسد، ويعرفه بأنه ما غيَّب العقل والحواس دون أن يصحب ذلك نشوة وسرور، أما إذا صحب ذلك نشوة وسرور فهو المسكر[٢]. ويعرفه ابن حجر الهيتمي بقوله: «المسكر الطاهر كالحشيشة والأفيون والشَّيْكَرَان... فهذه كلها مسكرة كما صرح بذلك النووي في بعضها وغيره في باقيها، ومرادهم بالإسكار هنا تغطية العقل لا مع الشدة المطربة؛ لأنها من خصوصيات المسكر المائع»[٣].

ويعرفها العظيم آبادي بأنها ما يغطي العقل دون حدوث طرب أو عربدة أو نشاط[٤].

وإذا كان التعريف الشرعي يدل على التغطية والحجب للعقل والحواس؛ مما ينتج عنه الخَدَر والضعف والكسل وقلة الإدراك، تبين لنا التناسب بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي؛ إذ إن كلاً منهما يتفقان على المعاني الظاهرة للمخدِّر، وهي الضعف والكسل والفتور والظلمة والغموض.

موقف الشريعة الإسلامية من المخدرات:

إن موقف الشريعة الإسلامية من المخدرات ينطلق من الآثار الخطيرة التي تترتب على تعاطيها. فهذه الآثار تشكل أضراراً بالغة على الفرد المتعاطي وعلى المجتمع بأسره، أضراراً دينية وصحية واجتماعية واقتصادية وأمنية ونفسية. ولا أريد أن أكرر ما هو معلوم للجميع، ولكني فقط أود أن أبين أن أساس

موقف الشريعة الإسلامية من هذا الداء ينطلق من أن التشريع الذي جاءت به الشريعة الخاتمة يحمل في ثناياه كل ما من شأنه إصلاح الفرد في دينه ودنياه، وهداية المجتمع إلى سواء السبيل، وإن أي خروج على هذا التشريع تكون له سوء العاقبة والعياذ بالله في النفس والدين.

إن كليات الشريعة العامة ومقاصدها جاءت لتحافظ على الضروريات التي يقوم عليها بناء المجتمع واستقراره والمصالح التي عدَّها الإسلام ضرورية لحياة البشر وخيرهم؛ إذ لا يستقيم عمران الكون ولا يزدهر إلا بها. وتتمثل هذه الأمور في الضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال(٥).

فإذا كانت المحافظة على هذه الأمور الخمسة من مقاصد الشريعة وكلياتها العامة فإن تعاطي المخدرات يلحق ضرراً بالغاً بهذه الأمور، ويؤثر فيها تأثيراً سلبياً بما يفقدها كل معنى مطلوب في المحافظة عليها. وإذا استعرضنا أثر المخدرات في هذه الضروريات الخمس سنجد ما يلي:

١- **حفظ الدين:** إن الدين هو عمود الحياة وقوامها الذي خلق الله الإنس والجن لأجله، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ولا يُتصوَّر القيام بواجبات الدين التعبُّدية مع تعاطي المخدرات؛ إذ إنها تصد عن ذكر الله، ولا يمكن لمن غُلب على عقله وتفكيره أن يذكر الله ويستغفره ويؤدي ما عليه من واجبات دينية من صلاة وصوم وحج؛ إذ لا يعلم ما يقول، ولا يدرك ما يفعل. فالصلاة مثلاً صلة بين العبد وربه وركن من أركان الدين، مَن أقامها أقام الدين ومَن هدمها فقد هدم الدين، فكيف يستطيع متعاطي المخدرات أن يقيمها وهو مشغول بنفسه عن أدائها، فهو لا يستطيع الصلاة، وإن صلَّى فصلاته غير صحيحة؛ لأنه لا يعي من أمرها شيئاً، ولا يدري ماذا فعل أو قال فيها.

٢- **حفظ النفس:** لقد جاءت الشريعة الإسلامية بعصمة النفس البشرية، وضرورة المحافظة عليها، وحرمة الاعتداء عليها، وأن الاعتداء على النفس حرام، سواء كان هذا الاعتداء من الغير أو من صاحب النفس، ولذلك يحرم الانتحار في الشريعة الإسلامية؛ لأن نفس الإنسان محترمة ومعصومة وهي ليست حقاً شخصياً للفرد يتصرف فيه كيفما شاء. وإن في تعاطي المخدرات اعتداء على الأنفس لما تتسبَّب فيه المخدرات من أضرار صحية عديدة قد تودي بحياة الإنسان نتيجة للإصابة بالأمراض المتعددة التي يتسبب فيها إدمان المخدرات؛ كأمراض الجهازين الهضمي والعصبي والأجهزة التنفسية والأضرار الحسية والنفسية. كما أن الإدمان على المخدرات يقود صاحبه إلى سلوك طريق الإجرام الذي قد يقوده إلى القتل وإزهاق الأنفس البريئة، ففي تحريمه وتجريمه محافظة على الأنفس كما هو مقصود الشارع.

٣- **حفظ العقل:** وأقرب تلك الضروريات إلى التأثر بالمخدرات وأولاها بالرعاية والمحافظة هو العقل، وهو تلك اللطيفة الربانية التي يبصر بها الإنسان وجوه الصواب والخطأ، ويشكل وقاية من الشرور وسلامة من العذاب يوم القيامة كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]. كل ذلك يدل على الأهمية التي أعطاها الشارع للعقل؛ إذ ميَّز به الإنسان وفضله على كثير ممن خلق، فهل في تعاطي المخدرات حفاظ عليه؟ لا بد أن يكون الجواب بالنفي استناداً إلى البحوث والدراسات التي أجريت في هذا الشأن، إذ أثبتت أنها تحدث تخريباً عضوياً في مخ الإنسان ينتج عنه قلة الانتباه وضعف الذاكرة وعدم القدرة على الحُكْم على الأمور بميزان صحيح، إذ يتأرجح بين تهويل الأشياء أو التقليل من أهميتها، كما أنه عرضة للهلوسة السمعية والبصرية، وربما يُفقد العقل

تماماً بانتهائه إلى الجنون، أو الإصابة بالأمراض العقلية المختلفة؛ مثل الهياج العقلي والمعتقدات الوهمية.

٤- **حفظ النسل:** إن من مقاصد الشريعة المحافظة على النسل والنسب، وإن مرجع ذلك إلى توقِّي الاعتداء على محارم الله بارتكاب ما حرم من الزنا، وفي سبيل المحافظة على ذلك يجب حفظ الفروج إلا عن طريق العقد الشرعي بالزواج. وكيف نتوقع من المدمن أن يكون متوقياً بعد أن زال عقله، وضعف دينه، وذهب حياؤه. وقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية أن متعاطي الحشيشة ديوث لا يغار على عرضه ولا يبالي بالعدوان على حريمه وأهله؛ لأنه فقد التقدير وخسر عقله(٦). إن إدمان المخدرات يؤدي إلى تضييع النسل؛ فهو قد يحرم الزوجين من الإنجاب لأسباب مختلفة، حتى لو أنجبا فإن مواليد المدمنين يولدون ضعافاً غير قادرين على مقاومة الأمراض، ثم إن الجنين الذي يتعرض لآثار المخدرات من الأب أو الأم لا يكون حمله سليماً، بل يكون مشوَّهاً غير مكتمل النمو، فيكون الوالدان قد جنيا عليه وعلى المجتمع. كما أن الشخص المتعاطي للمخدرات بما يعتريه من اضطراب وعدم استقرار لا يستطيع أن يُعنى بنسله العناية اللازمة، فيضيع أولاده ولا ينفق عليهم فيكونون عرضة للانحراف.

٥- **حفظ المال:** لقد حثَّت الشريعة الإسلامية على المحافظة على المال وصرفه في أوجهه المشروعة. وأوضح صورة لإهدار الأموال وإضاعتها تتمثل في تصرفات متعاطي المخدرات، إذ يبذل المال الكثير في سبيل الحصول على جرعة من المخدِّر؛ مما يؤدي إلى السفه المؤدي إلى نزع ولايته عن ماله والحجر عليه لعدم قدرته على التصرف الصحيح فيما استخلف فيه من مال، يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ [النساء: ٥]. إن إدمانه لهذا المخدر الغالي الثمن قد يدفعه إلى عدم التحرُّج من الحصول على

المال من أي مصدر حلالاً كان أو حراماً، بل ربما دفعه إدمانه إلى ارتكاب جرائم السطو والسرقة وربما القتل للحصول على المال لإتلافه فيما يضره ولا ينفعه. فالمدمن مسرف في صرفه المال على سلوكه الخاطئ، وفي الوقت نفسه مقتر على من يعولهم من أهل بيته، متخلياً بذلك عن مسؤولياته العائلية مورثاً أسرته الفقر والعوز. كما أن الإدمان يقود إلى عدم تنمية المال؛ لأن تنميته تتطلب العمل فيه، وتتطلب الصحة التي تمكِّن صاحبه من العمل، وتتطلب العقل الذي يقود عملية التنمية إلى الطريق الصحيح. كل ذلك يفتقده مدمن المخدرات، بل على العكس من ذلك فالمدمن ما هو إلا أداة لإضاعة هذا المال وتخريب اقتصاد الأمة(٧).

ومن خلال ما استعرضناه من تأثير المخدرات وتعاطيها في تلك الضروريات التي جاءت الشريعة الإسلامية بالمحافظة عليها يتبين لنا بوضوح الأساس الذي ينطلق منه الحكم الشرعي المحرِّم للمخدرات تعاطياً ومتاجرة، كما سيتضح لنا ذلك من النقولات الفقهية التي تبين رأي الفقه الإسلامي فيها.

حكم المخدرات في الفقه الإسلامي:

إن الأحكام الفقهية لأفعال المكلَّفين في الفقه الإسلامي تُستمدُّ من الأدلة الشرعية، وبشكل أساسي كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام. ولأن المخدرات لم تظهر في عصر التنزيل لم يَرِدْ لها ذكر بشكل محدد لا في القرآن الكريم ولا في السنة، وكذلك لم يتحدث عنها الفقهاء في العصور الأولى للفقه الإسلامي، لا في عصر الصحابة ولا في عصر التابعين ولا في عصر الأئمة المجتهدين أئمة المذاهب. وتشير بعض المصادر إلى أن ظهور هذه الآفة في المجتمع الإسلامي قد تزامن مع غزو التتار للبلاد الإسلامية في القرنين السادس والسابع الهجريين. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن ذلك: «وهذه الحشيشة فإن أول ما بلغنا أنها ظهرت بين المسلمين في أواخر المائة السادسة

وأوائل السابعة حيث ظهرت دولة التتر»[8]. ويشير الكمال ابن الهمام إلى أن ظهورها ربما يكون أقدم من ذلك، ربما في القرن الثالث الهجري، بدليل أن الخلاف حول حكمها قد وقع بين علماء الشافعية وعلماء الحنفية، وبشكل خاص بين المزني صاحب الإمام الشافعي وأسد بن عمر من علماء الحنفية، إذ أفتى المزني بحرمتها وأفتى أسد بن عمر بحِلِّها، ولكن ابن الهمام يبين أن ذلك إنما كان قبل أن يظهر أمرها وما تؤدي إليه من الفساد، إذ اتفق المذهبان بعد ذلك على تحريمها[9]. ولعلها كانت معروفة قبل القرن السادس ولكن لم ينتشر استخدامها على نطاق واسع إلا بعد ذلك.

وإذا كانت النصوص الشرعية لم تتعرَّض للمخدرات بشكل خاص فإن العلماء قد استخدموا ما ورد من أدلة شرعية متعلقة بتحريم الأشربة المسكرة كأساس لتحريم المخدرات مستخدمين أصلاً من الأصول المجمع عليها بوصفها مصدراً من مصادر الأحكام، وهو القياس. كما استندوا إلى المقاصد العامة للشريعة وما في هذا الداء من مناقضة لتلك المقاصد. ويمكن أن نجمل المناقشات الفقهية التي دارت بين الفقهاء في الاتجاهين التاليين:

الرأي الأول: يرى أن المخدرات مسكرة فتأخذ حكم المسكر من الشراب ويطبَّق بحق متعاطيها الحد الوارد في الخمر، مستخدماً الإسكار بوصفه علة جامعة تربط بين حكم متعاطي المخدرات والحكم الوارد في النص بالنهي عن تناول الخمر كما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠]. وقد بين النبي ﷺ علة التحريم فيما ورد عنه من أقوال، فقال عليه الصلاة والسلام: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[10]، وقال ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»[11]، وقال ﷺ: «كل شراب أسكر فهو حرام»، وقال ﷺ: «كل مسكر حرام»[12].

ويرى هؤلاء العلماء أن الخَدَر الذي يلحق متعاطي المخدرات ويعطل حواسه إنما هو أثر من آثار التعاطي؛ مما يجعل المخدِّر أكثر شراً وأعظم ضرراً من الخمر. ومن بين العلماء الذين يميلون إلى هذا الرأي الحافظ ابن حجر، فهو يرى تحريم ما يسكر ولو لم يكن شراباً، فيدخل في ذلك الحشيشة وغيرها. وينقل عن الإمام النووي الجزم بأنها مسكرة، ويرد على من جزم بأنها مخدِّرة فقط بأن ذلك مكابرة، معللاً ذلك بقوله: «إنها تحدث بالمشاهدة ما يحدثه الخمر من الطرب والنشوة والمداومة عليها والانهماك»(١٣). وقد نقل الإمام النووي عن الروياني القول بتحريم النبات المسكر ولو لم يكن فيه شدة مطربة(١٤)، كما قال النووي في الروضة: «ما يزيل العقل من غير الأشربة كالبنج حرام»(١٥).

ويؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية علة الإسكار في المخدرات وتحريمها حتى لو لم تكن مسكرة بقوله: «وأما الحشيشة الملعونة المسكرة فهي بمنزلة غيرها من المسكرات، والسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو كان غير مسكر كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزيز. وأما قليل الحشيشة المسكرة فحرام عند جماهير العلماء كسائر القليل من المسكرات، وقول النبي ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» يتناول ما يسكر، ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولاً أو مشروباً أو جامداً أو مائعاً»(١٦). وممن يرى حرمة تناول المخدر معللاً ذلك بإزالته للعقل ما ذكره العظيم آبادي نقلاً عن صاحب «الدر المختار» عندما قال: «ويحرم أكل البَنْج والحشيشة، وهي ورق القِنَّب، والأفيون لأنه مفسد للعقل». كما نقل عن القُهُستاني قوله عن البَنْج: «هو أحد نوعي شجر القِنَّب، حرام لأنه يزيل العقل»(١٧). ومن العلماء من حرَّم المخدرات بوصفها من المسكرات مستدلاً بما يشاهد من أن أهلها يبيعون لها بيوتهم، فدلَّ ذلك على أن لهم بها طرباً

وفرحاً[١٨]. وقد ورد عن أبي بكر بن القطب القسطلاني قوله: إن الحشيشة ملحقة بجوزة الطيب والزعفران والأفيون والبنج، وهذه من المسكرات المخدرات. ويؤيد ذلك الزركشي مشيراً إلى أن هذه الأمور المذكورة تؤثر في متعاطيها بالقدر الذي يدخله في حد السكران، فإنهم قالوا: السكران هو الذي اختل كلامه المنظوم، وانكشف سره المكتوم، وهو الذي لا يعرف السماء من الأرض، ولا الطول من العرض[١٩].

ويؤكد ابن حجر الهيتمي على التساوي بين معاقرة الخمر وتعاطي المخدرات بقوله: «فاستعمالها كبيرة وفِسْقٌ كالخمر، فكل ما جاء في وعيد شاربها يأتي في مُستعمَل شيء من هذه المذكورات؛ لاشتراكهما في إزالة العقل المقصود للشارع بقاؤه... فكان في تعاطي ما يزيله وعيد الخمر»[٢٠]. هذه النقولات وردت عن علماء كثيرٌ منهم عاصروا ظهور هذا الداء ولاحظوا ما تسببه المخدرات لمتعاطيها من الإسكار والنشوة والطرب بها والإدمان عليها، وهي معانٍ تشترك فيها مع الخمر التي تواترت النصوص الواردة على تحريمها، كما أن علة الإسكار ومظهرها، وهو إزالة العقل، ثابتة في حالة تعاطي المخدرات كما هي في حالة معاقرة الخمر، ومن أجل ذلك ألحقوها بحكمها.

الرأي الثاني: هو الذي يفرق بين المخدرات والمسكرات، ويرى أن الحشيشة وغيرها من المخدرات مفسدة للعقل لكنها ليست مُسْكِرَة، ويستند هذا الرأي إلى أمرين؛ أولهما: أن المخدرات تثير الخلط الكامن في الجسد كيفما كان؛ إذ تحدث الحدة لصاحب الصفراء، والسبات والصمت لصاحب البلغم، والبكاء والجزع للمصاب بالسوداء، خلافاً للشارب للمسكر، إذ لا تكاد تجد أحدهم إلا وهو نشوان مسرور بعيد عن الأحزان[٢١]. وثانيهما: أن شاربي الخمر تكثر عربدتهم واعتداء بعضهم على بعض بالسلاح، خلافاً لحالة متعاطي المخدرات الذي يغلب عليه السكون والضعف وعدم القدرة على الرد على أي اعتداء يقع عليه.

ولهذين السببين يرى القرافي أنها مخدرة وليست مسكرة، ويقول: إن الحشيشة مفسدة، وعرّف المفسد بأنه ما يزيل العقل دون الحواس، أما المُرَّقِد كالبنج والأفيون فهو ما يزيل العقل والحواس معاً، والقسمان يدخلان في نطاق المخدرات، وقد جعلهما في مقابل المسكرات(٢٢). وقد أشار الحطاب إلى أن للمتأخرين من علماء المالكية في الحشيشة قولين، هل هي من المسكرات أو من المفسدات؟ مع اتفاقهم على المنع من أكلها(٢٣). ويفرق العظيم آبادي بين نوعين من الإسكار: أحدهما مجرد تغطية العقل، وهذا هو العام في الإطلاق، ولكن هناك نوع من الإسكار أخصُّ، وهو ما يكون فيه نشوة وطرب، ويرى أن إسكار المخدر من النوع الأول لا الثاني(٢٤). كما يستدل لهذا الرأي بما رواه شهر بن حوشب عن أم سلمة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ نهى عن كل مُسْكِر ومُفْتِر»(٢٥)، وأن عطف المفتر على المسكر يقتضي المغايرة؛ فالمسكر حكم وللمفتر حكم آخر.

راي المذاهب الفقهية:

تدور المذاهب الفقهية بين الرأيين السابقين، فمن ساوى بين علة تحريم الخمر، وهي السكر، وبين ما يحدث لمتعاطي المخدرات من التخدير أعطاها الحكم الثابت للخمر نفسه من حيث تحريم القليل والكثير منها وعدم جواز التداوي بها. ومن فرَّق بين الأمرين ورأى أن الخمر مسكرة والمخدرات مفترة كان له رأي آخر في المخدرات. وفيما يلي استعراض للآراء الفقهية في كل مذهب من المذاهب الأربعة:

أولاً: المذهب الحنفي

يتجه المذهب الحنفي إلى تبني الرأي الذي يقول بالتفريق بين السكر من الخمر وما يحدث لمتعاطي المخدرات، ويرى أن السكر الذي ورد به النص وحُدِّدت عقوبته هو ما يحدث لشارب النبيذ. يقول المرغيناني: «ولا يُحدُّ

السكران حتى يُعلم أنه سكر من النبيذ وشربه طوعاً؛ لأن السكر من المباح لا يوجب الحد كالبَنْج ولبن الرِّمَاك»[٢٦]. وقد ورد في حاشية ابن عابدين الإشارة إلى حرمة أكل البنج والحشيش والأفيون، ولكن حرمتهم دون حرمة الخمر[٢٧]. ويعلل ذلك بعض علماء الحنفية بقولهم: إن حرمة الخمر قطعية يكفر منكرها بخلاف غيرها(٢٨). وقد أوضح علماء الحنفية أن ذلك لا يعني الإباحة للمخدرات، فهم كغيرهم يقولون بحرمة أكل البنج والحشيش والأفيون؛ لأنه مفسد للعقل ويبعد عن ذكر الله سبحانه وتعالى وعن الصلاة، وأن من أكثر منه أخرجه إلى حد الرعونة، وقد استعمله قوم فاختلطت عقولهم[٢٩]. ويبدو أن الاتجاه العام للفقه الحنفي يوحي بأن التحريم يكون في الإكثار من تناوله، وقد ورد في شرح العناية أن إباحة البنج - والمقصود القليل منه- متفق عليه في عامة الكتب الحنفية، وإن كان قد فهم مما ورد عن الإمام المحبوبي غير ذلك، فقد قيل: إنه استدل على حرمة الأشربة المتَّخَذة من الحبوب، وقال: السكر من هذه الأشربة حرام بالإجماع؛ لأن السكر من البنج حرام مع أنه مأكول فمن المشروب أولى. فهو قد ساوى بين السكر من البنج مع السكر من الخمر، ولكن البابرتي يقول: إن ذلك الفهم غير صحيح؛ فالمحبوبي يرى أن السكر الحاصل من البنج حرام، لا أن البنج نفسه حرام[٣٠]. وليس كل علماء الأحناف يرون الإباحة للقليل من المخدر، فالشرقاوي الحنفي يقول: «ويدخل في قوله ﷺ: «كل مسكر حرام» حشيشة الفقراء وغيرها، وقد جزم النووي بأنها مسكرة[٣١].

كما رأى بعضهم إقامة الحد المقرَّر للسكر على من تعاطى المخدر وسكر منه، فقال الشلبي: إن الفتوى في زماننا على أن من سكر من البنج يقع طلاقه، ويحد شاربه؛ لفشو هذا الفعل بين الناس[٣٢]. ولكن الرأي الذي يمكن اعتماده رأياً للمذهب لاتفاقه مع كثير من النقولات الواردة عن علماء المذهب المعاصرين

لظهور هذا الداء هو ما ورد عن شهاب الدين الشلبي عندما قال: «والذي يترجَّح عندي هو وجوب التعزير في تعاطي المخدرات دون الحد؛ لأن الحد ورد في الخمر، والخمر تخالف المخدرات؛ فالسكر بالخمر تصحبه نشوة ومخاصمة ومقاتلة بخلاف فعل المخدرات، وإذا اختلفا فلا حد في المخدرات؛ إعمالاً للنص في مورده، وهو الخمر، ودرءاً للحدود بالشبهات»(٣٣).

والذي يمكن أن نصل إليه إجمالاً من النقولات السابقة هو أن رأي الأكثرية من علماء المذهب يرون حرمة تناول المخدرات، لكنهم لا يرون إقامة الحد على من سكر منها، وإنما يرون التعزير عقوبة له، وإن كان بعضهم قد ساوى بين السكر من الخمر والسكر من المخدر.

ثانياً: المذهب المالكي

لا يبتعد المذهب المالكي عن المذهب الحنفي في رأيه حول هذه القضية، يقول أحد علماء المالكية: «الشرب» يفيد أن الحد مختص بالمائع، فلا يُحدُّ بالجامد الذي يؤثر في العقل، ولا يُحرَّم منه إلا القدر المؤثر في العقل(٣٤). ويتفق معه في ذلك الصاوي بقوله: «الحد مختص بالمائعات، أما اليابسات التي تؤثر في العقل فليس فيها إلا الأدب، كما أنه لا يحرم منها إلا القدر الذي يؤثر في العقل لا ما قلّ»(٣٥). وقد فصَّل الحطاب رأي المالكية بقوله: «وأما ما يغطِّي العقل فلا خلاف في تحريم القدر المغطِّي من كل شيء، وما لا يغطِّي من المسكر كما يغطِّي»، ويقول: «للمتأخرين من علماء المالكية في الحشيشة قولان: هل هي من المسكرات أو من المفسدات؟ مع اتفاقهم على المنع من أكلها»(٣٦). واختار القرافي أنها من المخدرات، معللاً ذلك بقوله: «لأني لم أرهم يميلون إلى القتال والنصرة، بل عليهم الذلة والمسكنة»(٣٧). وينقل أحد الباحثين عن أحد علماء المالكية اختياره أن المخدرات من المسكرات؛ لأنه يرى أن من يتعاطاها يبيع أمواله لأجلها، ولولا أن لهم فيها طرباً لما فعلوا ذلك(٣٨).

وفي شرح أسهل المسالك يقول المؤلف: أما «الحشيشة والأفيون والسَّيْكَرَان ونحوها مما هو مخدِّر ومغيِّب للعقل فطاهرة، ولا حدَّ على متعاطيها، ولكن فيه الأدب على من استعمل منها ما يؤثر في عقله. ويجوز التداوي بها في ظاهر الجسد لطهارتها، وحملها في الصلاة، ويحرم منها ما أثر في العقل»(٣٩). ويرى الدردير أن «المحرَّم من الأطعمة والأشربة ما أفسد العقل من مائع أو جامد كحشيشة وأفيون؛ لأن حفظ العقل واجب»(٤٠).

ويتبين لنا من هذه النقولات أن المالكية أكثر وضوحاً في تفريقهم بين المسكرات والمخدرات، إذ يقصرون الحد الوارد في الخمر على محله، وهو شرب الخمر، أما تعاطي المخدرات فمع اتفاقهم على تحريمه إلا أنهم يرون أن عقوبة متعاطيه تعد عقوبة تعزيرية تُقدَّر حسب ما يراه الحاكم الشرعي.

ثالثاً: المذهب الشافعي

لا يختلف المذهب الشافعي عن سابقيه في التفريق بين السكر من شرب الخمر ومن أكل المخدِّر؛ فالسكر من الخمر موجب للحد، بينما لا يكون ذلك في أكل المخدر، يدل على ذلك ما سنورده من نقولات تعبر عن آراء فقهاء المذهب الشافعي في هذه القضية. يقول الرملي: أما «البنج والأفيون وكثير الزعفران والجوزة والحشيش فلا حد به وإن أذيبت؛ إذ ليس فيها شدة مطربة، بخلاف جامد الخمر اعتباراً بأصلهما، بل التعزير الزاجر له عن هذه المعصية الدنية»(٤١). ويرى البجيرمي أن البنج والأفيون والحشيش وجوزة الطيب مما يباح قليله ويحرم كثيره، ويروي عن الروياني تحريم أكلها، وأنه لا حدَّ فيها، كما ينقل عن الخطيب جواز التداوي بها(٤٢). ويرى الباجوري أن الحشيشة والأفيون ونحوهما لا حدَّ فيه، وإن حُرِّم ما يخدِّر العقل منه(٤٣). أما الخطيب الشربيني فإنه يرى أن البنج والحشيش المسكر ليس بنجس وإن كان حراماً، ونقل عن الغزالي قوله في القواعد: «يجب على آكلها التعزير والزجر دون

الحد»، ويخلص إلى القول: «كل ما يزيل العقل من غير الأشربة من نحو بنج لا حدَّ فيه كالحشيشة؛ فإنه لا يَلَذُّ ولا يُطرب ولا يدعو قليله إلى كثيره، بل فيه التعزير»[٤٤]. أما الإمام النووي فإنه يرى أن ما يزيل العقل من غير الأشربة والأدوية كالبنج والحشيشة المعروفة فحكمه حكم الخمر في التحريم ويجب فيه التعزير دون الحد[٤٥].

هذا هو رأي معظم علماء الشافعية، وإن كان بعضهم قد اتجهوا إلى المساواة بين المخدِّر والمسكر، ومن بين هؤلاء ابن حجر الهيتمي، فهو يرى أن يُحدَّ متعاطي المخدِّر كما يُحدُّ شارب الخمر؛ لأن المخدرات أخبث من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج إفساداً عجيباً، حتى يصير في متعاطيها تخنُّث قبيح ودياثة عجيبة، وإن ذلك يظهر أيضاً على متعاطي البنج والأفيون، ويقول ابن حجر: إن مما يقوي القول بإيقاع الحد على المتعاطي أنه ينتشي ويشتهيها كالخمر وأكثر حتى لا يصبر عنها، وتصده عن ذكر الله وعن الصلاة[٤٦].

ويبدو أن هذا الرأي لابن حجر الهيتمي لا يتفق معه فيه غيره من الشافعية، حتى إن تلميذه يرى خلاف رأيه ويتفق مع علماء المذهب في هذا الأمر، إذ يقول: أما ما حرم من الجامدات فلا حد فيها وإن حرمت وأسكرت، بل التعزير لكثير البنج والحشيشة والأفيون[٤٧]. لذا يمكن القول: إن رأي المذهب الشافعي يتفق مع رأي المذهبين الحنفي والمالكي من حيث تحريمها جميعاً لكل ما يزيل العقل، ولكن في الوقت نفسه يرون أن العقوبة على المتعاطي ليست حدِّية، وإنما هي عقوبة تعزيرية.

رابعاً: المذهب الحنبلي

يتجه المذهب الحنبلي إلى إلحاق المخدرات بحكم الخمر لاشتراكهما في علة واحدة، وهي إزالة العقل بفعل المعصية بتناول ما حرم تناوله، ويوضح ذلك ابن قدامة بقوله: «إنّ شرب البنج ونحوه مما يزيل العقل عالماً به متلاعباً

فحكمه حكم السكران في طلاقه». ويعارض رأي الحنفية القائلين بوجود فرق بينهما، وهو عدم التلذذ بالمخدر، فيقول: «ولنا أنه أزال عقله بمعصية فأشبه السكران»[٤٨]. وإن كان ابن رجب قد فرق بين نوعين من المخدرات، أحدهما ألحقه بالمسكرات دون الآخر، وبيَّن أن المزيل للعقل نوعان: أحدهما ما كان فيه لذة وطرب، ويرى أن من المخدرات التي يصدق عليها هذا الوصف الحشيشة التي تعمل من ورق القِنَّب، وغيرها مما يؤكل لأجل لذته وسكره، فهذا حكمه حكم الخمر المحرَّم شربه، ويترتب على ذلك أن يقام الحدُّ على متعاطيه، أما الثاني من النوعين فهو ما يزيل العقل ويسكره دون لذة وطرب كالبنج ونحوه، فإن ابن رجب يعزو إلى علماء الحنابلة أن من تناوله لحاجة التداوي به وكان الغالب السلامة منه جاز، أما إذا كان لغير حاجة التداوي فإن أكثر الحنابلة؛ كالقاضي ابن عقيل وابن قدامة، يرون تحريمه بوصفه إزالة للعقل من غير حاجة[٤٩].

إن أظهر موقف للحنابلة من هذه القضية هو ما بيَّنه شيخ الإسلام ابن تيمية، إذ يقول في فتاواه : «والحشيشة المصنوعة من ورق القِنَّب حرام أيضاً، يجلد صاحبها كما يجلد شارب الخمر، وهي أخبث من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج حتى يصير في الرجل تخنُّث ودياثة وغير ذلك من الفساد». ويقول أيضاً: «وقد توقف بعض الفقهاء في حدِّها، ورأى أن آكلها يُعزَّر بما دون ذلك، حيث ظنَّها تُغيِّر العقل من غير طرب بمنزلة البنج، وليست كذلك، بل آكلوها ينتشون عنها ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر»[٥٠].

ويبدو أن ابن تيمية لا يساوي بين كل أنواع المخدرات، بل لعله يتفق مع رأي ابن رجب السابق، فهو يقول: «وأما الحشيشة الملعونة المسكرة فهي بمنزلة غيرها من المسكرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسكراً كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد، وغير المسكر يجب فيه التعزير». ويرى ابن تيمية أن «قليل الحشيشة المسكرة حرام

كسائر القليل من المسكرات، وأنه لا فرق بين كون المسكر مأكولاً أو مشروباً، جامداً أو مائعاً»(٥١).

وختاماً لعرض آراء المذاهب الفقهية يمكننا أن نقول: إن الجمهور من العلماء في المذاهب الثلاثة؛ الحنفي والمالكي والشافعي، قد اتفقوا على تحريم المخدرات التي تؤدي إلى إفساد العقل بصرف النظر عن نوعيتها، وقد استثنوا من التحريم ما يمكن التداوي به دون أن يؤثر في العقل، أما إذا كان مؤثراً فلا، ولكنهم مع تحريمهم المخدرات بأنواعها المختلفة يؤكدون على اختلافها عن الخمر حتى وإن أسكرت، ويترتب على ذلك رأيهم بعدم تطبيق حد الخمر على متعاطيها للفروق التي ذكروها بينها، وأن عقوبة المتعاطي تعزيرية. وينفرد المذهب الحنبلي بإلحاق المخدرات بالمسكرات مؤكدين عدم وجود فارق بين السُّكْر من المشروب المحرَّم والسُّكْر من المخدِّر، ومع ذلك فهم يقولون: إن المخدرات ليست سواء في العقوبة، فمنها ما تكون عقوبته حدِّية ويُطبَّق على متعاطيها حد الخمر كالحشيش، ومنها ما تكون العقوبة فيه تعزيرية كالبنج وغيره.

عقوبة تعاطي المخدرات:

لقد عرفنا أن أكثرية الفقهاء يفرقون بين الخمر والمخدر على أساس أن الأول مسكر والثاني مغيِّب للعقل، مع اتفاقهم على أن الكل حرام، إلا أنهم يرون أن الحد الوارد في الشرب يقتصر تطبيقه على الخمر وما في معناها، بينما يختص متعاطي المخدرات بالعقوبة التعزيرية. وليس في تقرير أن تكون العقوبة تعزيرية تقليل من شأنها؛ لأن أبواب التعزير مفتوحة أمام الحاكم الشرعي ليختار العقوبة الملائمة للجرم والزاجرة للعصاة المخالفين لأحكام الله، وذلك أمر قد يختلف بين وقت وآخر، وبين متعاطٍ لهذا الداء وآخر. وبما أن العقوبة التعزيرية غير مقدَّرة بنص من الشارع وإنما ترك تقديرها لولي الأمر بما يراه محققاً لمقصد الشارع فإن كثيراً من الفقهاء يرى أن الأصل في التعزير أن يكون في كل معصية لا حدَّ فيها ولا كفَّارة، وأن أمرها متروك لولي الأمر

على حسب كثرة اقترافها وقلّته، فإذا كان كثيراً زِيدَ في العقوبة بخلاف ما إذا كان قليلاً. والمعصية تحدث بإغفال واجب أو انتهاك محرم، والعقوبة التعزيرية تتراوح بين الضرب والحبس والنفي، وإن كان بعض الفقهاء قد قال: لا يُبلغ بالتعزير أدنى الحد، ولكن بعضهم قد أشار إلى أن التعزير يمكن أن يصل إلى القتل؛ استناداً إلى مجموعة من الأدلة الواردة في هذا الشأن(٥٢).

وقد استعرض أحد الباحثين موقف الفقهاء من عقوبة تعاطي المخدرات فبيَّن اتفاقهم على التحريم واختلافهم في العقوبة، وأن الخلاف بينهم ينحصر في أيِّ العقوبتين يتفق مع موجب الدليل، وهو الدليل الذي ينهى عن تناول هذه المواد، فإذا كان الدليل قوياً ترتَّب على من خالفه الحد المقرَّر شرعاً لشارب الخمر، ولا يملك عندئذٍ أحد دفعه أو تخفيفه بعد ثبوته، أو تكون العقوبة تعزيرية متروكة لاجتهاد الحاكم من حيث النوع والقدر(٥٣). ويرى الباحث أن من قال بالحد جعلها مدرجة في حكم الخمر لوجود علة الإسكار، ومن قال بالتعزير جعلها في وضع أخفّ من وضع الخمر، بوصف التخدير لا يترتب عليه من الآثار ما يترتب على الإسكار، وخصوصاً بعد الاستدلال بحديث أم سلمة أن رسول الله ﷺ نهى عن كل مسكر ومُفْتِر(٥٤).

ومع أنني قد بيَّنت أن الجمهور من الفقهاء قد فرقوا بين الخمر والمخدرات، وبالتالي بين العقوبتين المستحقتين عليهما، فإنني أختلف مع الباحث فيما يراه من أثر لذلك التفريق؛ فلم يقُلْ أحد منهم: إن عقوبة التعزير أخفّ من الحد، بل لعل التعزير قد يكون أشد في بعض الأحيان، فقد عرفنا من رأي بعض الفقهاء أن التعزير قد يصل أحياناً إلى القتل، كما أنني لم أقف على رأي لأحد منهم يرى أن آثار المخدرات أقل ضرراً من آثار الخمر، وإنما كان ما اختلف حوله الفقهاء هو: هل يُلحق حكم المخدرات بحكم الخمر أم ينظر إلى المتعاطي على أنه ارتكب معصية نهى الله عنها بمقتضى

العديد من الأدلة ويجب على الحاكم الشرعي أن يعاقب مرتكبيها عقوبة تعزيرية بحسب ما يراه محققاً للمصلحة العامة ورادعاً لمرتكبي هذه الجريمة؟ إن التعزير بوصفه وسيلة عقاب غير مقدَّرة شرعاً ينظر إليه العلماء على أنه حلٌّ من الشريعة الإسلامية لمن يتجاوزون في غيِّهم، ولذا رأت هيئة كبار العلماء في المملكة الأخذ بالرأي القائل بتطبيق حد الخمر على متعاطي المخدرات، كما أنها لم تكتفِ بهذه العقوبة لمن لم يرتدع فجاء قرارها كما يلي: «من يتعاطاها للاستعمال فقط فهذا يجري في حقه الحكم الشرعي للسُّكْر، فإن أدمن على تعاطيها ولم يُـجْدِ في حقه إقامة الحد كان للحاكم الشرعي الاجتهاد في تقرير العقوبة التعزيرية الموجبة للزجر والردع ولو بقتله»(٥٥). كما أن في عدِّ عقوبة التعاطي تعزيرية وليست حداً مجالاً لإعطاء الحاكم الشرعي المجال للنظر في حال المتعاطي، فقد يكون مغرَّراً به تغريراً أدَّى به إلى الإدمان عليها وعدم القدرة على الامتناع عنها؛ مما يؤدي إلى الحكم عليه بالمرض بهذا الداء الخطير الذي يتطلب علاجاً حتى يشفى منه، ثم بعد الشفاء يحاسب على معاودته.

حكم الترويج والمتاجرة بالمخدرات:

الأصل في الكسب الحلال في الإسلام أن يكون بالطرق المشروعة التي أقرَّها الإسلام وأباحها من تبادل للأموال والمنافع المباحة، ولذا نجد الفقهاء يصرُّون على أن أحد الشروط الأساسية لصحة التعاقد أن يكون المعقود عليه مباح النفع، أما الأموال التي تكتسب بغير هذا الطريق فتعدُّ من السُّحْت الحرام كمال المرابي والمرتشي، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]. إن أخذ المال بالباطل كما يتم عن طريق الإكراه والظلم والسرقة يتم كذلك بأخذ المال بطريق محظور كالقمار والمتاجرة بما حرم الله من الخمور والمخدرات، وإذا كنا قد بيَّنا حكم الله في المخدرات

واتفاق الفقهاء على تحريمها فإن الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه؛ فالفقه الحنبلي مثلاً يتجه إلى تحريم بيع العنب لمن يتخذه خمراً، فمن باب أولى أن يحرِّم المتاجرة بالخمر نفسها وما يلحق بها وما يشابهها كالمخدرات. وعلى هذا، فالمال المكتسب من المتاجرة بالمخدرات يعدُّ مالاً حراماً في نظر الإسلام، وفي الوقت نفسه هو مال خبيث لا يجوز الإنفاق منه لا على النفس ولا على الأهل ولا على الأولاد؛ فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [المؤمنون: ٥١]، وهذا المال ليس طيباً بل خبيثاً، وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]. وقد دلَّت العديد من الأحاديث الثابتة عن رسول الله ﷺ أن المطعم الحرام يمنع من الاستجابة للدعاء، كما أن الكسب الحرام يمنع البركة وقبول الصدقة، كما يكون مبطلاً لأداء الواجبات الشرعية من زكاة وحج، وأيّ كسب أشدّ حرمة من الاتجار بالمخدرات؟!

لذا فإن المتاجرة بالمخدرات وترويجها من الأمور المحرمة في نظر الإسلام؛ لأنهما من المعاصي المخالفة لما ورد من تشريع، ولا بد من زجر مرتكبيهما بمعاقبتهم عقوبة تتلاءم مع خطورة الآثار المدمرة لأعمالهم. ولعل في التعزير متَّسعاً لذلك؛ إذ يفتح للحاكم الشرعي باباً يمكنه أن يلجأ إليه لتقدير العقوبة الرادعة، حتى لو كانت بالحكم بقتل المروِّج والمتاجر حمايةً للمجتمع من شرِّهما. وهذا ما توصَّلت إليه هيئة كبار العلماء في المملكة، فقد جاء في القرار الصادر عنها برقم ٨٥ في ١٤٠١/١١/١١هـ ما يلي: «من يروِّجها، سواء كان ذلك بطريق التصنيع أو الاستيراد بيعاً وشراءً وإهداءً ونحو ذلك من ضروب إشاعتها ونشرها، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيُعزَّر تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة المالية أو بهم جميعاً حسبما يقتضيه النظر القضائي، وإن تكرَّر منه ذلك فيُعزَّر بما يقطع شرَّه عن المجتمع، ولو كان ذلك بالقتل؛ لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض وممن تأصَّل الإجرام في

نفوسهم، وقد قرَّر المحقِّقون من أهل العلم أن القتل ضرب من التعزير»[٥٦].

كما أن مما يعد من الجرائم الخطيرة في هذا المجال المحاولات الساعية إلى إحباط جهود رجال الأمن القائمين على حماية البلاد من هذا الشر المستطير من خلال إحكام السيطرة على منافذ البلاد من البر والبحر والجو، ولكنَّ المجرمين ما فتئوا يحاولون بطرق شيطانية الإفلات من تلك الحواجز عن طريق التهريب طمعاً في الكسب الحرام غير مبالين بما يترتَّب على عملهم من مفاسد تؤدي إلى إتلاف الأموال وإزهاق الأرواح ونشر السموم بين الناس. ولما لذلك من الآثار السيئة في الفرد والمجتمع نظرت هيئة كبار العلماء في المملكة إلى دور المهرب الإفسادي ورأت أن عقوبته تكون أشد من عقوبة المروِّج؛ إذ إنه هو الذي يَمُون المروِّج بالمخدرات، وإذا كانت قد جعلت عقوبة المروِّج على مرحلتين؛ يُعزَّر تعزيراً بالغاً في المرة الأولى فإن عاد يُعزَّر بالقتل، فقد رأت الهيئة قتل المهرِّب تعزيراً كما ورد في قرارها الصادر برقم ٨ في ١٤٠٧/٦/٢٠هـ: «بالنسبة للمهرِّب فإن عقوبته القتل لما يسبِّبه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم»[٥٧].

رأي الإسلام في مكافحة المخدرات:

إن الإسلام إذا حرَّم شيئاً حرَّم بالتالي الطرق المؤدية إليه، وأمر بكل ما من شأنه الحيلولة بين المسلم والإقدام على المحرَّم؛ لذا فإن مكافحة المحرَّمات من مخدرات وغيرها هو أمر واجب على المسلمين حكاماً ومحكومين؛ فإن من القواعد المستقِرَّة في الشرع أن ما لا يُتوَصَّل إلى ترك الحرام إلا به فهو واجب. ولذلك فإن من الواجب أن تتضافر الجهود لمكافحة هذا الداء الخطير الذي يفتك بالأمم انطلاقاً من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو صفة من صفات الأمة الإسلامية، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فجعل الخيرية

منوطة بقيامهم بهذا الواجب، وقال النبي ﷺ: «من رأى منكراً فليغيِّرْه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»(٥٨).

ففي الآية الكريمة والحديث الشريف دعوة للمسلمين لأن يأمروا بالمعروف وينكروا المنكر، وأيّ منكر أعظم شراً وخطراً على الأمة من المخدرات التي وضح للناس ضررها وآثارها السيئة؟! ويتعيَّن كما هو منطوق الحديث على السلطات الأمنية التي لها حق إزالة المنكر باليد أن تبذل قصارى الجهد والطاقة في سبيل القضاء على المخدرات ومهاجمة أوكارها، وتتبُّع المجرمين المتاجرين بها، وتعقُّب مهرِّبيها حمايةً للبلاد من شرورهم، وتأديب العصاة المتعاطين لها بتطبيق حدود الله فيهم زجراً وردعاً. أما الذين هم من غير أهل السلطان من عامة المسلمين فإن عليهم واجب النصح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالعلماء منهم عليهم واجب البيان للناس لما في هذا الداء من خطر داهم على المسلمين في دينهم وعلى شبابهم، كما أن على كل فرد من المسلمين تتوافر لديه معلومات عن مرتكبي هذه الجريمة الشنعاء، ولا سيما المروجين، كشف ما يعلمه عنهم للسلطات الأمنية، ولا يعدُّ ذلك من هتك الستر؛ لأن في الإبلاغ عنهم حماية للمجتمع من شرورهم، بل يعدُّ الإسلام ذلك من النصيحة الواجبة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم. إن من النصيحة لأئمة المسلمين معاونتهم على منع المنكرات والآثام بإبلاغهم وإرشادهم إلى الذين يقومون بترويج هذا البلاء، وبالتالي يجب على الجميع ألاَّ تأخذهم الرحمة في دين الله؛ لأن التستُّر على هذه الآثام إعانة لمروِّجيها على الاستمرار في هذه المهنة الخبيثة.

وإن من أنجح الطرق والوسائل لمكافحة هذا الوباء الاتجاه إلى توعية المجتمع وتبصير الناس بالمخاطر المترتِّبة على انتشار المخدرات، وكيفية احتياط الناس لأنفسهم وتجنيبهم أبناءهم هذا الخطر الداهم بالتركيز في تربية النشء

تربية إسلامية صالحة تحصِّنهم من التعدي على محارم الله بارتكاب ما حرَّم، كما يُرَبَّى النشء على حب الفضيلة وكره الرذيلة واجتناب مواطن الشبهات؛ مما يجعلهم بعيدين كل البعد عن التعرض للمزالق الخطيرة كمجالسة المشبوهين الذين يحتمل أن يغروا مجالسيهم بالإقدام على تعاطي هذا الداء. ويجب أن يحرص الجميع على أن يكون البيت المسلم الذي يحتوي الأسرة المسلمة بيتاً يتوافر فيه الأمن والأمان، وأن تسود بين أفراده المحبة والشورى في أمورهم؛ مما يجعل الأسر مستقِرَّة بعيدة عن الزعزعة والمشكلات، فتكون حصناً منيعاً لا يمكن لمروِّج هذا الداء أن يقتحمه بإغراء أيّ من أفرادها بهذا السم اللعين.

إن القيم الإسلامية التي يتربَّى عليها أبناء المجتمع الإسلامي، المنبثقة من الإيمان بالعقيدة الإسلامية السمحة التي تغرس في نفوس المؤمنين طيب المأكل والمشرب وأن يكون ذلك مما أحلَّه الله لعباده دون ما حرَّمه؛ هذه القيم إذا غلبت على الناس فهي كفيلة - بإذن الله - بأن تحميهم من هذا الداء، سواء من حيث التعاطي فهم لن يقدموا على اقتراف المحرَّمات، أو من حيث المتاجرة في المخدرات؛ فالمؤمن الحق يعرف أن ذلك من الكسب الحرام ومن السُّحْت الذي يمحق الأموال وينزع منها البركة، وله في أبواب الكسب الحلال من الأعمال المشروعة المتاحة للناس منأى عن الوقوع في هذا المنزلق الخطير.

الحواشي

(١) انظر في ذلك: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، طبع دار صادر، بيروت، ج٤، ص٢٣٠- ٢٣٢. وكذلك: الزبيدي، محمد مرتضى الحسين، تاج العروس، تحقيق: عبدالكريم زيدان، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ج١١، ص١٤٠- ١٤٨.

(٢) القرافي، شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي، الفروق، نشر دار المعرف، بيروت، د. ت، ج١، ص٢١٧.

(٣) الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

(٤) العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، مطبعة المجد، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ج١٠، ص١٢٩.

(٥) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبدالله دراز، د. ن، د. ت، ج٢، ص١٠.

(٦) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مطابع الرياض، الرياض، ١٣٨٣هـ، ج٣٤، ص٢٠٥.

(٧) هلال، هلال فرغلي، جرائم المخدرات في الشريعة الإسلامية، المجلة العربية للدراسات الأمنية، العدد٤، العام ١٤٠٧هـ، ص٣٣-٣٦.

(٨) ابن تيمية، المصدر السابق، ج٣٤، ص٢٠٥.

(٩) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م، ج٣، ص٣٩٠.

(١٠) القشيري، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٩٥م، ج٣، ص١٥٨٨.

(١١) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، نشر دار إحياء السنة المحمدية، القاهرة، د. ت، ج٣، ص٣٢٧.

(١٢) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار اليمامة ودار ابن كثير للنشر، دمشق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ج١، ص٩٥، ج٤، ص١٥٧٩.

(١٣) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٧٩هـ، ج١٠، ص٤٥.

(١٤) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، نشر: علي يوسف، القاهرة، د. ت، ج٩، ص٢٠.

(١٥) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج١٠، ص٤٥.

(١٦) ابن تيمية، المصدر السابق، ج٣٤، ص٢٠٤.

(١٧) العظيم آبادي، المصدر السابق، ج١٠، ص١٣٣.

(١٨) ابن حسين، محمد علي، تهذيب الفروق، مطبوع بحاشية الفروق للقرافي، ج١، ص٢١٤.

(١٩) الهيتمي، المصدر السابق، ج١، ص٢١٣. العظيم آبادي، المصدر السابق، ج١٠، ص١٣٢.

(٢٠) الهيتمي، المصدر السابق، ج١، ص٢١٣.

(٢١) ريان، أحمد علي طه، المخدرات بين الطب والفقه، دار الاعتصام للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت، ص٦١.

(٢٢) القرافي، المصدر السابق، ج١، ص٢١٨.

(٢٣) الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، طبع ونشر مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، د. ت، ج١، ص٩٠.

(٢٤) العظيم آبادي، المصدر السابق، ج٣، ص٣٢٩.

(٢٥) أبو داود، المصدر السابق، ج٣، ص٣٢٩.

(٢٦) المرغيناني، أبو الحسن بن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل، الهداية، مطبوع مع فتح القدير للكمال ابن الهمام، المصدر السابق، ج٥، ص٣٠٨، ٣٠٩.

(٢٧) ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ج٤، ص٤٢.

(٢٨) المصدر السابق نفسه.

(٢٩) المصدر السابق، ج٦، ص٤٥٨.

(٣٠) البابرتي، أكمل الدين، العناية على الهداية، مطبوع مع فتح القدير، المصدر السابق، ج٥، ص٣٠٩.

(٣١) الشرقاوي، عبدالله بن حجازي، فتح المبدي شرح مختصر الزبيدي، نشر دار المعرفة، د. ت، ج٣، ص٢٧٥.

(٣٢) الشلبي، شهاب الدين أحمد، حاشية تبيين الحقائق، مطبوعة مع التبيين، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٣١٣هـ، ج٦، ص٤٧.

(٣٣) طويلة، عبدالوهاب عبدالسلام، فقه الأشربة وحدُّها، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٣٤) عليش، محمد، شرح منح الجليل على مختصر خليل، المطبعة الكبرى العامرة، القاهرة، ١٢٩٤هـ، ج٤، ص٥٤٩، ٥٥٠.

(٣٥) الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٨م، ج٢، ص٤٩٢.

(٣٦) الحطاب، المصدر السابق، ج١، ص٩٠.

(٣٧) القرافي، المصدر السابق، ج١، ص ٢١٨.

(٣٨) طويلة، المصدر السابق، ص٤٠٨.

(٣٩) بري، عثمان بن حسين، سراج المسالك شرح أسهل المسالك مطبوع مع أسهل المسالك، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ج١، ص٥٧.

(٤٠) الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير، إخراج: د. مصطفى كمال وصفي، مطابع دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م، ج٢، ص١٨٦.

(٤١) الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، نشر المكتبة الإسلامية، القاهرة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، ج٨، ص١٢.

(٤٢) البجيرمي، سليمان، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ج٤، ص ١٥٨- ١٦١.

(٤٣) الباجوري، إبراهيم، حاشية الباجوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٣هـ، ج٢، ص٢٤٥.

(٤٤) الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، ج٤، ص١٨٧.

(٤٥) النووي، المصدر السابق، ج٣، ص٩.

(٤٦) الهيتمي، المصدر السابق، ج١، ص٢١٦.

(٤٧) المليباري، زين الدين بن عبدالعزيز الفناني، فتح المعين بشرح قرة العين، مطبوع بحاشية إغاثة اللهفان للسيد البكري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ، ج٤، ص١٥٦.

(٤٨) ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، تحقيق: د. عبدالله التركي ود. عبدالفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج١٠، ص٣٤٦.

(٤٩) ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب الدين بن أحمد، جامع العلوم والحِكَم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، ص٣٩٧.

(٥٠) ابن تيمية، المصدر السابق، ج٢٨، ص٣٣٩.

(٥١) المصدر السابق، ج٣٤، ص٢٠٥.

(٥٢) المصدر السابق، ج٢٨، ص٣٤٢- ٣٤٧.

(٥٣) ريان، المصدر السابق، ص٧٠، ٧١.

(٥٤) أبو داود، المصدر السابق، ج٣، ص٣٢٩.

(٥٥) ريان، المصدر السابق، ص٧٠-٧٢.

(٥٦) مجلة البحوث الإسلامية، عدد (١٢) للعام ١٤٠٥هـ، ص٧٨.

(٥٧) المصدر السابق، العدد (٢١) للعام ١٤٠٨هـ، ص٣٥٦.

(٥٨) القشيري، المصدر السابق، ج١، ص٦٩.

الفَرَّاءُ وَحَتَّى[1]

صالح بن سليمان الوهيبي

ملخص البحث:

يُعنى البحث بدراسة ما كتبه الفرَّاء عن «حَتَّى» في كتابه «معاني القرآن»، والنظر في مدى تميزه مما كتبه السابقون له أو المعاصرون من النحاة البصريين، متخذاً ذلك سبيلاً إلى النظر في صحة القول المنسوب إلى الفرَّاء: «أموت وفي نفسي شيءٌ من حَتّى». وصُدِّر البحث بموجز عن حياة الفرَّاء ومكانته العلمية وأهم مؤلفاته. والغرض من ذلك هو وضع الفرَّاء وجهده العلمي في سياق تاريخي بوصفه ممثِّلاً لمدرسة الكوفة قرينة مدرسة البصرة في الدرس النحوي. وقد انتهى البحث إلى ضعف المقولة من حيث السند؛ إذ هي رواية منقطعة ومتأخرة، لكنه مال إلى قبولها بناء على الأسباب الآتية:

أولها: أن دوافع الكذب على الفرَّاء غائبة.

ثانيها: أن «حتى» حرف اجتمعت له وجوه العمل الثلاثة، ومن ثم استأثرت باهتمام النحاة كالخليل وسيبويه والفرَّاء.

ثالثها: أن عبارة الفرَّاء توحي بأن «حتى» هي العاملة؛ إذ عزا الرفع والنصب والجر إليها. وهذا مطابق لما ذهب إليه الكوفيون من أن «حتى» تنصب المضارع بنفسها لا بواسطة «أن» المضمرة كما يقول البصريون.

رابعها: أن معالجة الفرَّاء لـ«حتى» وجهده في تقعيد استعمالاتها يتناسب ومنهج الفرَّاء القائم على التقليب والافتراض.

١- مقدمة:

يحكى أن الفرَّاء كان يقول: «أموتُ وفي نفسي شيءٌ من حتَّى»[٢]، فما صحة هذا القول؟ ولمَ كانت «حَتَّى» هي التي خصَّها الفرَّاء رحمه الله؟ وهل في هذا الموقف من «حتى» دليل على اتجاه الدرس اللغوي لدى الفرَّاء؟

يرجع اهتمامي بهذا الموضوع إلى ما لاحظته من تردُّد تلك المقولة ونسبتها

إلى الفرَّاء، فعزمت على النظر في أمرين: أولهما النظر فيما كتبه الفرَّاء عن «حتى» ومدى تميزه مقارَناً بما كتبه النحاة السابقون له أو المعاصرون، والثاني صحة نسبة ذلك القول إلى الفرَّاء وفقاً لما لدينا من مصادر وقرائن.

وسوف يبدأ البحث هذا بتقديمٍ موجزٍ عن حياة الفرَّاء ومكانته العلمية في ضوء ما وصل إلينا من مؤلفاته. والغرض من ذلك هو وضع الفرَّاء وجهده العلمي في سياق تاريخي بوصفه ممثِّلاً لمدرسة الكوفة التي تُذْكر حيثما ذكرت مدرسة البصرة وتُقْرَن بها في الدرس النحوي واللغوي.

٢- الفرَّاء (١٤٤-٢٠٧هـ):

ولد أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور بن مروان الأسلمي الديلمي الكوفي مولى بني أسد المعروف بالفرَّاء في الكوفة عام ١٤٤هـ، وفيها تلقَّى علومه. أخذ عن أبي الحسن الكسائي، وروى عن قيس بن الربيع ومندل بن علي. وأخذ عنه سلمة بن عاصم ومحمد بن الجهم السِّمَّري وغيرهما. كان هو والأحمر أشهر أصحاب الكسائي، وكانا أعلم الكوفيين بالنحو من بعده.

انتقل إلى بغداد وكان بها مُقامه معظم السنة، ثم صار مؤدِّباً لأولاد الخليفة المأمون. وقد أمر المأمونُ الفرَّاءَ أن يؤلف ما جمع به أصول النحو وما سمع من العرب، وأمر أن يُفرد في حجرة من حجر الدار، ووكل به خدماً يقومون بما يحتاج إليه، وفرّغه لهذه المهمة، وصيَّر له الورَّاقين، وألزمه الأمناء والمنفقين. فكان يملي والوراقون يكتبون، حتى صنف «الحدود»، وأمر المأمون بكتْبه في الخزائن. فبعد أن فرغ من ذلك خرج إلى الناس، وابتدأ يملي كتاب «المعاني»، وكان ورَّاقاه: سلمة بن عاصم وأبا نصر ابن الجهم[٣].

ولم تنقطع علائقه بالكوفة، فكان يعود إليها لزيارة أقاربه. وقد تُوفِّي في طريقه إلى الحج في عام ٢٠٧هـ عن ثلاثة وستين عاماً[٤]. وفي الرَّبَذة التي

تقع على طريق الحاج العراقي سابقاً عُثر على نقش على أحد الصخور في جبل سَنام ذُكر فيه اسم «يحيى بن زياد»، وقد يكون هو أبا زكريا الفرَّاء[٥].

كان الفرَّاء أحد نحاة الكوفة الذين اشتهرت لهم مقاييس وآراء مخالفة لبعض ما ذهب إليه البصريون. وكان أشهرُ أئمة الكوفيين الكسائيّ (ت ١٨٩هـ) والفرَّاء وثعلباً (أحمد بن يحيى، ت٢٩١هـ). وأكثر هؤلاء الثلاثة أثراً في اعتقادي هو الفرَّاء؛ نظراً إلى بقاء بعض مؤلفاته وأصالة معظم اجتهاداته النحوية. ومن اطلع على كتابه «معاني القرآن» وجد فيه من الأقوال والآراء ما يُبين عن نحوي ضليع. ولعله كان أعلى في النحو شأناً من شيخه الكسائي، وهذا ما أشار إليه تلميذه سلمة بن عاصم (ت ٢٧٠هـ) حين قال: «طال تعجُّبي كيف كان يحيى (أي الفرَّاء) يعظّم الكسائي وهو أعلم بالنحو منه»[٦].

خلّف الفرَّاء مجموعة من المؤلفات تربو على ثلاثين مؤلَّفاً ضاع معظمها[٧] ووصلت إلينا قطع من بعضها. أما ما وصل إلينا كاملاً فمنها: «معاني القرآن» و«المنقوص والممدود»[٨] و«المذكر والمؤنث»[٩] و«الأيام والليالي»[١٠].

وكان الفرَّاء أيضاً مرجعاً في اللغة؛ فقد روت عنه المعجمات ألفاظاً كثيرة. وقد راجعتُ أمثلة مما رواه ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) في «مقاييس اللغة» فوجدته مقتبساً من «معاني القرآن». ونقل عنه ابن منظور في «لسان العرب» في مئات المواضع من مختلف مؤلفاته التي يُسلك بعضها في عداد ما هو مفقود في الوقت الحاضر. ونقل عنه ابن الأنباري ألفاظاً وأشعاراً وتفسيرات كثيرة في أكثر من مئتين وخمسين موضعاً لعل معظمها مما سطَّره في كتابه «المذكر والمؤنث»[١١].

وعمدة مؤلفات الفرَّاء كتابُه «معاني القرآن» الذي شرع في إملائه سنة ٢٠٢هـ وانتهى منه سنة ٢٠٤هـ كما نفهم من كلام تلميذه محمد بن الجهْم السِّمَّريّ (المتوفَّى سنة ٢٧٧هـ) راوي نسخة «معاني القرآن» التي وصلت إلينا،

قال: «هذا كتاب فيه معاني القرآن أملاه علينا أبو زكريا يحيى بن زياد الفرَّاء يرحمه الله عن حفظه من غير نسخة في مجالسه أول النهار من أيام الثلاثاوات والجمع في شهر رمضان وما بعده من سنة اثنتين، وفي شهورٍ سنة ثلاث، وشهورٍ من سنة أربع ومئتين»[١٢].

ويحفل الكتاب بوقفات نحوية كثيرة بعد شرح معاني الألفاظ، مع بيان وجوه المسائل وتوجيهها. وقد يفترض أساليب لم تكن أو لم تبلغه كما هو حاله مع القراءات القرآنية؛ إذ نجده ينص على أنه لو قرئ بكذا لكان وجهاً[١٣]. وهذا الكتاب هو العمدة في معرفة آراء الكوفيين كما وردت في كتبهم لا كما نُقلت عنهم، ولذا كان جُلّ اعتماد من كتبوا عن المدرسة الكوفية على الفرَّاء وكتابه هذا.

وميزة الفرَّاء في كتابه هذا أنه يميل إلى التجريد في مناقشاته، فهو من ثَمّ امتداد لجهود الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ) وسيبويه (ت ١٨٠هـ) اللذين تميَّز الدرس اللغوي لديهما بالتنظير والتجريد والحرص على صياغة القواعد الكلية ومناقشة ما يشذ عنها بأناة وطول نَفَس ربما لا يناسبان كثيراً من المتعلمين. وكان ذلك الاتجاه متَّسقاً تماماً مع التنظير اللغوي الذي مال عنه النحو العربي إلى النحو التعليمي منذ وقت مبكر كما هو الشأن مع ابن السراج (ت ٣١٦هـ) صاحب «الأصول في النحو»، فقد قيل عن ابن السراج: إن النحو كان قبله مجنوناً حتى عقله بأصوله[١٤]. وليس كتابه من علم أصول النحو في شيء كما قد يتبادر إلى الذهن من العنوان، وإنما هو تلخيص وترتيب لكتاب سيبويه. ومثله معاصره الزجاجيُّ (ت ٣٤٠هـ) صاحب «الجُمَل» ذلك الكتاب التعليمي الصرف.

ولعل ما كتبه الفرَّاء عن بعض المسائل يُبين عن هذا الاتجاه لديه بوضوح، من ذلك مثلاً ما سطَّره عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ

مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً ﴾[١٥]، وحديثه عن الصرف عند الكوفيين[١٦]، وعن التعليق في قوله تعالى: ﴿ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ﴾[١٧]، وعن أسماء الشرط[١٨]، وعن تقدُّم خبر الناسخ عليه[١٩]، وعن إقامة الجمع مقام المثنى[٢٠] كما في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾[٢١]، و﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[٢٢]، إلى غير ذلك من الأمثلة التي يزخر بها كتابه.

وقد لاحظ أبو العباس ثعلب الكوفي الاتجاه ميل الفرَّاء إلى التعليل والتنظير، فقال: «كان الفرَّاء يتفلسف في تأليفاته وتصنيفاته حتى يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة»[٢٣]. ولم أجد الفرَّاء في كتبه التي بلغتنا يستخدم ألفاظ الفلاسفة كما قال أبو العباس، لكن له علاقة ما بثُمامة بن أشرس (ت ٢١٣هـ) ذلك العالم المعتزلي الذي وصله بالمأمون حسب ما ورد في الرواية. ومع هذا فوصْل ثمامة إياه بالمأمون جاء عن غير قصد؛ إذ لقيه منتظراً الإذن عند باب المأمون وفاتشه فأُعجب بعلمه وكلامه فأبلغ عنه المأمون، فكانت بداية علاقته تلك بالخلافة[٢٤]. وقد قال ابن خلكان: «كان الفرَّاء لا يميل إلى الاعتزال، وحكى سلمة بن عاصم عن الفرَّاء قال: كنت أنا وبشر المريسي... في بيت واحد عشرين سنة، ما تعلم مني شيئاً ولا تعلمت منه شيئاً. وقال الجاحظ: دخلت بغداد حين قدمها المأمون في سنة أربع ومائتين، وكان الفرَّاء يحبني، وأشتهي أن يتعلم شيئاً من علم الكلام، فلم يكن له فيه طبع. وقال أبو العباس ثعلب: كان الفرَّاء يجلس الناس في مسجده إلى جانب منزله، وكان يتفلسف في تصانيفه حتى يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة»[٢٥].

وعلى غير ما رواه ابن خلكان أعلاه ذكر بعض مترجميه أنه يميل إلى الاعتزال[٢٦]، وقد حاولت تدبُّر ذلك في كتابه «معاني القرآن» فوجدتُه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ﴾[٢٧] يأتي للاستواء بثلاثة أوجه: انتهاء شباب الرجل (أي بلوغه أوجَ الشباب)،

والاستقامة عن اعوجاج، والإقبال. وقد أخذ في تفسير الاستواء هنا بأنه الإقبال. وذكر بعد ذلك معنيين آخرين، هما: الصعود، والاستواء قاعداً أو قائماً، وقال: «وكلٌّ في كلام العرب جائز»[٢٨]. ولم يعرض بعد ذلك لتفسير الآيات التي ورد فيها استواء الرحمن جل ذكره على العرش. وقد نُسب إليه أنه يرى أن «كِلا» الدال على المثنى بين الأسماء والأفعال[٢٩] مما يُذكِّر بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، لكن هذا لا يصلح للاستدلال على أمر لا تثبته سيرة الرجل ولا مؤلفاته.

ومما ينبغي استحضاره في هذا الصدد أن الفرَّاء كوفي المنشأ، وكانت الكوفة تضم مدرسة الرأي التي كان من أساطينها أبو حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) الذي تذكر بعض الروايات أنه ابن خالته[٣٠].

وفي ضوء ما سبق فلا غرو أن يميل الفرَّاء إلى التعليل والجدل وافتراض ما لم يكن على نحو يصله في نظر بعض مترجميه بالفلاسفة عندهم، مع أن فعله فيما نرى امتداد لما جرى عليه الخليل وسيبويه.

٣- حَتَّى:

تحدث النحاة عن هذا الحرف طويلاً منذ الخليل (ت ١٧٥هـ) وسيبويه (ت ١٨٠هـ) اللذين اختلطت آراؤهما في «الكتاب». وقد خصَّها كثير من النحاة المتقدمين بباب مستقلٍّ؛ كسيبويه والمبرد (ت ٢٨٥هـ)[٣١] وابن السراج (ت ٣١٦هـ)[٣٢] والزجاجي (ت٣٤٠هـ)[٣٣].

وقبل الخوض فيما كتبه الفرَّاء وغيره من متقدمي النحاة عن «حتى» نمهد بالقول: إن الدرس النحوي استقر على أن لـ«حتى» ثلاثة أقسام رئيسة وَفْقاً لما ذهب إليه البصريون، فهي تكون:

(١) جارَّة بمعنى «إلى» دالة على انتهاء الغاية كما في قوله تعالى: ﴿سَلامٌ

هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴾[٣٤]، وليست مطابقة لـ«إلى» في كل وجوه الاستعمال، بل بينهما وجوه اختلاف ذكرها النحاة[٣٥]. ويأتي بعدها اسم صريح كما في الآية، أو مصدر مؤول كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا ﴾[٣٦]، وتقديره عند البصريين (أن تكونَ)؛ لأن «حتى» عندهم لا تعمل لعدم اختصاصها؛ إذ تدخل على الأسماء والأفعال، والأصل فيما لا يختص ألا يعمل. وذهب الكوفيون إلى أنها هي الناصبة للمضارع بنفسها قائمة مقام «أن» الناصبة أو «كي»[٣٧]، فهي تقوم مقام «أن» إن كان معناها «إلى أنْ» دالة على الغاية كما في قولنا: «سوف أبقى حتى تطلع الشمس»، ومقام «كي» الناصبة بنفسها الدالة على التعليل في نحو قوله تعالى: ﴿لا تُنفِقُوا عَلَى مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنفَضُّوا ﴾[٣٨]؛ بمعنى: «كي ينفضّوا».

(٢) عاطفة مشاركة لواو العطف في بعض أحكامها ومفارقة لها في أمور أخرى[٣٩]، ومثالها قولهم: قدم الحُجَّاجُ حتى المشاةُ. والمشهور في كتب الخلاف وغيرها أن الكوفيين يخالفون البصريين في ذلك فيعربون ما بعدها بعامل محذوف[٤٠]. وسوف نعرض لشيء من ذلك فيما بعد.

(٣) ابتدائية تَرِد الجمل بعدها مستأنفة لا محل لها من الإعراب، ومن ثَمّ قد تُسمى استئنافية. ويجيء بعدها الجمل الاسمية والفعلية، فمثال الاسمية قول جرير:

فما زالت القَتْلَى تَمُجّ دِماءَها
بدِجْلةَ حتى ماءُ دِجلةَ أَشْكَلُ

ومثال الفعلية المصدَّرة بفعل مضارع قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولُ الرَّسُولُ﴾ برفع «يقول» في قراءة مجاهد والأعرج وابن مُحَيصن وشَيْبة[٤١] ونافع بن أبي نُعيم المدني (ت ١٦٩هـ) أحد القرَّاء السبعة[٤٢]. ومثال الفعلية المصدَّرة بفعل ماضٍ قوله تعالى: ﴿حَتَّى عَفَوْا﴾. ولم ترد «حتى» الابتدائية في

القرآن الكريم متلوَّة بجملة اسمية[٤٤].

هذا عرض موجز لأقسامها، وقد جعل المُرَاديّ أقسامها خمسة، فأضاف إلى الثلاثة السابقة «حتى» الناصبة بنفسها عند الكوفيين، والقسم الخامس «حتى» التي بمعنى الفاء[٤٥]، وهما قسمان يؤولان إلى ما ذكرنا آنفاً.

وفيما اختصرنا تفصيل كثير لعلنا نعرض لبعضٍ منه عند الحديث عن موقف الفرَّاء منها. ولا شك أن العمدة في باب «حتى» هو ما ذكره سيبويه، إذ تحدث عنها حديثاً متشعِّباً في ثنايا الكتاب، فذكر أنها تكون للغاية (فهي جارة) ناقلاً قول الخليل: «.. أن تجعل الدخول غايةً لمسيرك، وذلك قولك: سرتُ حتى أدخلَها، كأنك قلت: سرتُ إلى أن أدخلَها. فالناصب للفعل هنا هو الجار للاسم، فالفعل إذا كان غايةً نَصْبٌ، والاسم إذا كان غايةً جَرٌّ»[٤٦]. وذكر العاطفة في قوله: «ومما يختار فيه النصب لنصب الأول ويكون الحرف الذي بين الأول والآخِر بمنزلة الواو وثُمّ قولك: لقيت القومَ كلَّهم حتى عبدَالله لقيته... فهي تجري مَجرى الواو وثُمّ، وليست بمنزلة أمّا لأنها إنما تكون على الكلام الذي قبلها ولا تُبتدأ»[٤٧].

وذكر الابتدائية قائلاً: «والرفع جائز كما جاز في الواو وثُمّ، وذلك قولك: لقيت القوم حتى عبدُالله لقيتُه، جعلتَ عبدالله مبتَدأً وجعلت لقيتُه مبنياً عليه كما جاز في الابتداء كأنك قلت: لقيت القوم حتى زيدٌ ملقيٌّ..»[٤٨].

والقاعدة العامة التي تكررت عند سيبويه أنه متى كانت «حتى» للغاية، وهي التي تسمى الجارَّة، فهي جارة للاسم ناصبة للفعل المضارع[٤٩].

وسيبويه في حديثه عن «حتى» يُكثر من مناقشة أنماطٍ وأساليبَ لغويةٍ قائساً لها على مثيلاتها؛ كقياسه «حتى» الابتدائية على «إذا» وغيرها من حروف الابتداء[٥٠]. وقد وضع بذلك الأسس التي قام عليها التقسيم المشار إليه آنفاً.

أما الفرَّاء فقد تحدث عن «حتى» عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ﴾[٥١]، وعرض لها في كتابه المفقود «الحدود» الذي ألَّفه للمأمون كما ذكرنا آنفاً، فقد ورد في ترجمته أن أحد الفصول عنوانه «حدّ حتّى»[٥٢]. وسوف يكون معتمدنا ما جاء في «معاني القرآن».

بدأ الفرَّاء حديثه بصياغة قاعدة عامة ذاكراً أن ما بعد «حتى» من الأفعال المضارعة يكون منصوباً أو مرفوعاً، فإن كان الفعل الذي قبلها يتطاول زمنه ويمتد نُصب ما بعد «حتى» إن كانت دلالته ماضوية، ويرفع الفعل بعدها إن كان ما قبلها ماضياً غير متطاول[٥٣].

ثم شرع الفرَّاء في التفصيل، فذكر أن لـ«حتى» ثلاثةَ معانٍ في الأفعال المضارعة وثلاثةً في الأسماء[٥٤]. وسوف نورد ما ذكره بشيء من الاختصار.

أولاً: الأفعال المضارعة

المضارع إما أن يرفع بعدها، وإما أن ينصب، وإما أن يجوز فيه الوجهان. فرفع الفعل المضارع بعدها ضابطه أن يكون ما قبل «حتى» ماضياً غير متطاول (غير ممتدّ) وما بعدها مضارع، نحو: جئت حتى أكونُ معك قريباً[٥٥]. ويشير ضمناً إلى شرط آخر، وهو الاتصال (عدم الانقطاع)، وذلك قوله: إن أكثر النحويين ينصبون الفعل المضارع بعد «حتى» وإن كان دالاً على مضي إذا كان لغير الأول، نحو: سرتُ حتى يدخلَها زيدٌ، وهذا يقتضي أن يتصل الفعلان، وهو ما عبَّر عنه سيبويه بالانقطاع في قوله: «سرت حتى يعلمُ الله أني كالّ» (برفع يعلمُ)، قال سيبويه في علة الرفع: «والفعل هاهنا منقطع من الأول»[٥٦]. وذكر الفرَّاء أن الكسائي روى الرفع عن العرب مع الانقطاع في قولهم: «سِرْنا حتى تطلعُ لنا الشمسُ في زُبَالة»؛ إذ إن فاعل الفعلين ليس بواحد، وليس ما بعد «حتى» مسبَّباً عما قبلها.

أما النصب مع جواز الرفع فأن يكون ما قبل «حتى» وما بعدها ماضيين زمناً وهما مما يتطاول. فإذا كان ما بعدها مضارعاً دالاً على زمن ماضٍ من حيث المعنى، وكان قبله فعل يتطاول ويمتدّ زمنه، جاز الوجهان كما في آية البقرة. ويبدو من سياق كلامه أن النصب أرجح، ويؤيده اختيار عامة القراء النصبَ. وعلامة ذلك أن يصح الإتيان بالماضي مكانه كما في قولنا: زلزلوا حتى قال الرسول، وكقول امرئ القيس:

مَطَوْتُ بهم حتى تَكِلَّ غُزاتُهم
وحتى الجِيَادُ ما يُقَدْنَ بأرسانِ

إذ معناه «.. حتى كلَّتْ غُزاتُهم»[٥٧]. وأورد أيضاً بيتاً من الشعر أنشده إياه أبو ثَرْوان:

أُحِبُّ لحُبِّها السُّودانَ حتى
أُحِبَّ لحُبِّها سُودَ الكلابِ

فقال: «ولو رفع لمضيه في المعنى لكان صواباً. وأنشدنيه بعض بني أسد رفعاً»[٥٨]. فإن نُفي الفعل المضارع بعد «حتى» بـ«لا» استوى فيه الرفع والنصب عنده بشرط أن يصح الإتيان بـ«ليس» مكان «لا»، نحو: إن الرجل ليصادقُك حتى لا يكتمَك سراً. قال: «ترفع لدخول «لا» إذا كان المعنى ماضياً، والنصب مع دخول «لا» جائز»[٥٩]، ويصح أن يقال: «إن الرجل ليصادقُك حتى ليس يكتمُك سراً». فإن لم يصح جعل «ليس» مكان «لا» فالنصبُ فقط كما في قوله: «لا أبرحُ حتى لا أحكمَ أمرك»[٦٠].

أما النصب فقط فإنه يتحتم إذا جاء بعد حتى مضارع مستقبل، سواء أكان ما قبلها ماضياً أم مستقبلاً، كقوله تعالى: ﴿لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾[٦١]، وهو كثير في القرآن الكريم.

ثانياً: الأسماء

للاسم بعد «حتى» عند الفرَّاء ثلاثة أوجه أيضاً:

الوجه الأول الجر (الخفض في عبارة الفرَّاء والكوفيين)، وذلك أن يجيء بعدها اسم وليس قبلها ما يشاكله ويصلح عطفه عليه، أو ألا يكون قبلها شيء كقوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا حَتَّى حِينٍ﴾، و﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾(٦٢)، و«حتى» في هذه المواضع هي الجارَّة، وهي بمعنى حرف الجر (إلى) عملاً ودلالة. وقد اشترط الفرَّاء في ذلك أن يكون مجرورها من المواقيت (أسماء الزمان) كما في الآيتين وفي قوله: «أقمْ حتى الليلِ»، ولم يُجز أن يقال: اضربْ حتى زيدٍ؛ لأن ما بعد «حتى» ليس ميقاتاً، لكنه قال: إن مَنْ جرَّ ذلك توهَّم فيه ما توهم في المواقيت(٦٣).

والوجه الثاني جواز الجر والإتباع (أي العطف)، وضابطه عنده أن «يكون ما قبل «حتى» من الأسماء عدداً يكثر، ثم يأتي بعد ذلك الاسمِ الواحدُ أو القليلُ من الأسماء.. فإن كانت الأسماء التي بعدها قد وقع عليها من الخفض والرفع والنصب ما قد وقع على ما قبل «حتى» ففيها وجهان: الخفض والإتباع لما قبل حتى»(٦٤)، ومثّل له بقوله: قد ضُرب القومُ حتى كبيرهُم (برفع كبيرهم على الإتباع، أو جرِّه بـ«حتى»). فـ«حتى» هنا هي الجارَّة إن جُرَّ بها، وهي العاطفة إن أُعطي ما بعدها إعرابَ ما قبلها.

والملاحظ أنه قد نُسب إلى الكوفيين بعامة إنكار وجود «حتى» العاطفة(٦٥)، وعبارة الفرَّاء هنا وتمثيله يوحيان بعكس ذلك. وقد ذُكر على أي حال أن الكوفيين يضمرون عاملاً بعد «حتى» في مثل هذه الحال ويجعلونها «حتى» الابتدائية. وقد أشار في آخر كلامه إلى ما يعدّه النحاة من أمثلة «حتى» الابتدائية، ولم ينصّ على أن «حتى» ابتدائية، بل إن عبارته تنبئ عن عدّه إياها عاطفةً، وذلك حين علّق على بيت الفرزدق:

فَـيـا عَـجَـبَـا حـتى كُلَيبٌ تَسُبُّنِي
كَــأَنَّ أباها نَهْــشَلٌ أو مُــجـاشِعُ

فقـال: «فإن الرفع فيه جيد وإن لم يكن قبله اسم؛ لأن الأسماء التي تصلح بعد «حتى» منفردة إنما تأتي من المواقيت؛ كقولك: أقم حتى الليلِ، ولا تقول: أضربُ حتى زيدٍ؛ لأنه ليس بوقت، فلذلك لم يحسن إفراد زيد وأشباهه، فرُفع بفعله فكأنه قال: يا عجبًا أتسبُّني اللئامُ حتى يسبني كليبيٌّ، فكأنه عطفه على نية أسماءٍ قبله. والذين خفضوا توهموا في كليب ما توهموا في المواقيت وجعلوا الفعل كأنه مستأنَف بعد كليب»(٦٦).

ولا نستطيع الجزم بإنكار الفرَّاء لـ«حتى» الابتدائية بناءً على ما ورد في كتابه هذا، ولم يُنسب إليه إنكارها، لكن عبارته لا تنبئ عن أي ذكر لها. ولعل في كتابه المفقود (الحدود) ما يُبين عن هذا الأمر.

والوجه الثالث (من وجوه الاسم بعد «حتى») ألا يصيب ما بعد «حتى» شيء مما أصاب ما قبلها؛ كقولهم: هو يصوم النهار حتى الليلِ، فـ«الليل» مجرور لأن الصيام لا يشمل الليل، ومنه قولهم: «أكلتُ السمكة حتى رأسِها» بالجر فقط إن لم يؤكل الرأسُ. وهذه أيضاً هي «حتى» الجارَّة التي بمعنى «إلى»، وهي في هذا الوجه تتمحض للجرِّ دون غيره، وضابطها أن يكون مجرورها غير داخل في الحدث الذي قبلها.

٤- مناقشة مقولة الفرَّاء:

روي أن الفرَّاء قال: «أموت وفي نفسي شيء من «حتى»؛ لأنها تخفض وتنصب وترفع»(٦٧). وقد نسبت للكسائي أيضاً(٦٨)، ولم أجدها في كتاب متقدِّم، لكنني وجدت القصة الآتية: «حضر الكسائي مجلس يونس [بن حبيب البصري]، فقال: لمَ صارت «حتى» تنصب الأفعال المستقبلة؟ فقال هكذا خُلقت. فضحك به»(٦٩).

ولعل في هذه الرواية وهماً؛ إذ القصة المعروفة أن المسؤولَ هو الكسائيُّ، وسائله هو مروان بن سعيد النحوي بحضرة يونس. وقد ناقش مروانُ الكسائيَّ في بعض أحوال «أيّ» وطلب تعليلاً، فقال الكسائي: «أيٌّ هكذا خُلقتْ»(٧٠).

وقد وردت نسبة المقولة: «أموت وفي نفسي شيء من حتى» إلى الفرَّاء في الكتب المتأخرة نسبياً؛ مثل القفطي (ت ٦٢٤هـ) وابن خلكان (ت ٦٨١هـ). ولم أجد لها ذكراً عند المتقدمين ممن عُنوا بتراجم النحاة واللغويين(٧١). ووردت الرواية دون سند في المصدرين المذكورين، وصُدِّرت بـ«قال الفرَّاء». وذكر أبو المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود المعروف بالحافظ اليغموري المقولة دون سند أيضاً في «كتاب نور القبس»(٧٢) الذي اختصر فيه كتاباً عزيزاً مفقوداً لأبي عبدالله محمد بن عمران المرزباني (ت ٣٨٥هـ) عنوانه: «المقتبس في أخبار النحويين واللغويين والناسبين»، وهو أقدم مصدر نعلمه نقل هذه الحكاية؛ إذ يعود إلى منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً، ولسنا نعلم عن سند القصة لديه شيئاً؛ لأن الحافظ اليغموري حذف في اختصاره للمقتبس «الأسانيد والطرق وما لا يتعلق به كبير غرض وفائدة»(٧٣).

ومن ثَمَّ فإن القول لا يصمد كثيراً من حيث السند، فالرواية التي تيسَّر لنا الاطلاع عليها منقطعة، لكننا نميل إلى قبولها معتقدين بصحة نسبتها إلى الفرَّاء للأسباب الآتية:

أولها: أن دوافع الكذب على الفرَّاء غائبة، فلسنا نرى في نسبة هذا القول إليه ما يرفع من شأنه أو يحطّ منه. ولو أراد أتباعه الكذب له أو أراد خصومه الكذب عليه حطاً من شأنه لكان مجال الكذب غير هذا.

ثانيها: أن «حتى» حرف اجتمعت له الوجوه الثلاثة في العمل كما هي عبارة الفرَّاء فهي ترفع وتنصب وتخفض، فلا غرو أن تستأثر باهتمام جمهرة من النحاة كالخليل وسيبويه والفرَّاء.

ثالثها: أن عبارة الفرَّاء توحي بأن «حتى» هي العاملة؛ إذ نسب إليها الرفع والنصب والجر في قوله: « .. لأنها تخفض وتنصب وترفع»، وهذا مطابق لما ذهب إليه الفرَّاء والكوفيون من أن «حتى» تنصب المضارع بنفسها لا بوساطة «أن» المضمرة كما يقول البصريون.

رابعها: أن معالجة الفرَّاء لـ«حتى» وجهده في تقعيد استعمالاتها يتناسب ومنهج الفرَّاء القائم على التقليب والافتراض. والملاحظ في هذا الصدد أن النحاة قد اجتهدوا بغية الوصول إلى حصر معقول لوجوه استعمال «حتى» في كلام العرب، ولقوا عنتاً شديداً في ذلك نظراً إلى تعدُّد وجوه الإعراب التي ورد بها متبوع «حتى». ولو نظرنا فيما كتبه سيبويه، وبعضه يرويه عن الخليل، لوجدنا فيه تقليباً للمسألة وقدراً كبيراً من الاضطراب في التصنيف، فالتفريق بين الجارَّة والعاطفة صعب في بعض الاستعمالات، وتمييز العاطفة من الابتدائية لا يخلو من تكلُّف.

وأعتقد أن عمل سيبويه في هذا الصدد لا يخرج في مجمله عن حيِّز «المادة الخام» التي قلَّبها النحاة من بعدُ إلى أن وصلوا إلى حلّ معقول لأقسامها. وكان الفرَّاء أحد النحاة الذين أسهموا في بيان ما كتبه سيبويه وتقنينه على نحو أكثر نضجاً. وقد قدَّم الفرَّاء للدرس النحوي في هذا الموضوع أمرين أحسب أن سيبويه غفل عنهما، أو أن عبارته لم تسعفه في بيانهما، وهما:

(١) النظر في السياق الذي ترد فيه «حتى»، وهو ما سمَّاه بتطاول زمنها أو انحصاره، وهذا يختصُّ بـ«حتى» الناصبة للمضارع وجوباً عنده أو جوازاً. وقد أشار سيبويه إلى عكسه في قوله في وجوب رفع المضارع بعد «حتى»: «تقول: سرتُ حتى أدخلُها، تعني أنه كان دخولٌ متصل بالسير... فالدخول

متصل بالسير كاتصاله بالفاء»[٧٤]، فالاتصال في عبارة سيبويه يوجب الرفع، وامتداد الزمن عند الفرَّاء يوجب النصب أو يرجِّحه.

(٢) دلالة الاسم الذي بعدها على زمن (اسم زمان)، فإن دلَّ على زمن جُرّ، وإن لم يدلَّ على زمن جاز فيه الجر والإتباع حسب موقعه كما في قوله: ضُرِب القومُ حتى كبيرُهم (كبيرِهم).

وقد قدم الفرَّاء تحليلاً دقيقاً لدلالات «حتى»، وأثر كل دلالة في عملها في الأفعال المضارعة والأسماء. وما كتبه ينمّ على قدرة عقلية ثاقبة، وطول نَفَس مؤيَّد بالأمثلة والعلل. ومن ثَمَّ فإن ما قدّمه الفرَّاء يشي بعناية بهذا الحرف واستعمالاته المختلفة.

ونضيف إلى ذلك التذكيرَ بما قلناه سابقاً من ميل الفرَّاء إلى سلوك كلام الفلاسفة في ألفاظه كما قال عنه ثعلب. وعلى الرغم من عدم تسليمنا بهذا القول كما ورد فهو يشير فيما نرى إلى ما اتَّصف به الفرَّاء من ميل إلى المناقشة وتقليب المسائل على وجوهها وافتراض ما لم يكن، كل ذلك مما رآه بعض العلماء من مسالك الفلاسفة.

وإن المرء ليحسب أن البحث في «حتى» مناسِبٌ لتوجه الفرَّاء إلى التنظير والتقليب، فلا غرابةَ أن يقول تلك المقولة.

واللَّه تعالى أعلم، وهو الموفِّق والهادي إلى سواء السبيل، والحمد للَّه تعالى أولاً وآخراً.

الحواشي

١- أشكر زميلي الدكتور جواد بن محمد الدخيّل الذي قرأ هذا البحث، وأبدى ملاحظات أخذت بمعظمها، فجزاه الله عني خيراً. وكل تقصير أو خطأ في البحث فمردُّه إليّ وحدي.

٢- أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٥/٤، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. أبو العباس أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر (بلا تاريخ)، ١٨٠/٦.

٣- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٢/٢٠. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سِيَر أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت: دار الرسالة، ١١٨/١٠-١٢١.

٤- خير الدين الزركلي، الأعلام (دون ناشر)، ط٣، ١٧٨/١. إنباه الرواة للقفطي، ١٥/٤. أبو بكر ابن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٥٥/١٤.

٥- انظر: سعد بن عبدالعزيز الراشد، الرَّبَذة، الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، ص٧٦.

٦- إنباه الرواة، ١٤/٤. وانظر: أبا القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي، مجالس العلماء، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الكويت: مطبعة الحكومة، ١٩٨٤م، ص٢١٢ (المجلس ١٠١)، إذ يقول الفرَّاء: «لم نرَ مثل الكسائي ولا نرى مثله أبداً، كنا نظن إذا سألناه عن التفسير أنه لا يجيب فيه الجوابَ الثاقب، فإذا سألناه عنه أقبل يرمينا بالشهبان». وراجع أيضاً ص٢٧٠.

٧- عن مؤلفاته انظر: أبا الفرج محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، تحقيق: رضا - تجدد، طهران (دون ناشر)، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، ص٧٣. الأعلام، ١٧٨/٩.

ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: أحمد فريد رفاعي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٥/٢٠. أبا زكريا يحيى بن زياد الفرَّاء، معاني القرآن، تحقيق: عبدالفتاح شلبي ومحمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ١/١٠، ١١ (مقدمة المحققين). المختار أحمد ديرة، دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء، بيروت: دار قتيبة، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص ٧٩-١٠١. أحمد علم الدين الجندي، «مع كتابين مفقودين للفراء»، مجلة الأزهر، العدد ٥ (١٤٠٠هـ/١٩٩٠م)، ص٩١٣-٩٢٣.

٨- المنقوص والممدود، تحقيق: عبدالعزيز الميمني، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م. ونشر الكتاب أيضاً بعنوان: المقصور والممدود، تحقيق: عبدالإله نبهان ومحمد خير البقاعي، دمشق: دار قتيبة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. وحققه ماجد الذهبي أيضاً معتمداً على نسخة في الظاهرية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٩- المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبدالتواب، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٥م. وقد نشره مصطفى الزرقاء في حلب ١٣٤٥هـ، ولم أطلع على نشرته تلك.

١٠- الأيام والليالي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١١- انظر: فهارس مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، إيران: دار الكتب العلمية، ٦/٣٧٩. أحمد أبو الهيجاء وخليل أحمد عمايرة، فهارس لسان العرب، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ٣/٤٥٦-٤٦٥. أبا بكر محمد بن القاسم الأنباري، المذكر والمؤنث، تحقيق: طارق الجنابي، بيروت: دار الرائد العربي، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م (الفهارس، ٢/٣٨٤، ٣٨٥).

١٢- معاني القرآن. وانظر: أحمد خطاب العمر، «تقويم كتاب معاني القرآن للفراء»، المورد (بغداد)، ١٩٨٨، مج١٧/ع٤، ص٣-١٤.

١٣- انظر مثلاً: معاني القرآن، ١/٥٥ (الآية ٨٩)، ٧٠ (الآية ١٠٥)، ١٠٠ (الآية ١٧١)، ١١٢ (الآية ١٨٤).

١٤- ياقوت، معجم الأدباء، ١٨/١٩٨.

١٥- البقرة، الآية ٢٦. معاني القرآن، ١/٢٠، ٢١.

١٦- معاني القرآن، ١/٣٣، ٣٤.

١٧- البقرة، الآية ٦٩. معاني القرآن، ١/٤٦-٤٨.

١٨- معاني القرآن، ١/٨٥-٨٨.

١٩- معاني القرآن، ١/١٠٣-١٠٨.

٢٠- معاني القرآن، ١/٣٠٦-٣٠٨. وانظر: «فهارس مسائل النحو في كتاب معاني القرآن للفراء» لمحمد عبدالخالق عضيمة، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ١٢ (١٤٠٣هـ)، ص١٨٧-٢١٦.

٢١- التحريم، الآية ٤.

٢٢- المائدة، الآية ٣٨.

٢٣- الفهرست، ص٧٣. إنباه الرواة، ٤/١٣. جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ٢/٣٣٣.

٢٤- تاريخ بغداد ١٤/٥١. إنباه الرواة، ٤/١٣.

٢٥- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦/١٨٠.

٢٦- أبو المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود اليغموري، كتاب نور القبس المختصر من المقتبس، تحقيق: رودولف زلهايم، فيسبادن: فرانتس شتاينر، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ص٣٠١. إنباه الرواة، ٤/١٣. وكما رأينا فقد ورد عند ابن خلكان في وفيات الأعيان (٦/١٨٠) أنه كان لا يميل إلى الاعتزال، وذكر المحقق أن (لا) سقطت من بعض النسخ.

٢٧- البقرة، الآية ٢٩.

٢٨- معاني القرآن، ١/٢٥.

٢٩- أبو بكر محمد بن الحسن الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م، ص١٣٣. ولم يَرِدْ في معاني القرآن (١٤٢/٢، ١٢٠-١٤٣) ذكرٌ لما نُسب إليه، وقد ناقش (كلا) و(كلتا) في المواطن المذكورة.

٣٠- إنباه الرواة، ١٩/٤. ياقوت، معجم الأدباء، ١٢/٢٠.

٣١- أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، المقتضب، تحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة، بيروت: عالم الكتب، ٣٨/٢-٤٣.

٣٢- أبو بكر محمد بن السَّرِيّ السرّاج، الأصول في النحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ٤٢٤/١-٤٢٩.

٣٣- أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل في النحو، تحقيق: علي توفيق الحمد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٦٦-٦٩، ١٩١، ١٩٢.

٣٤- القدر، الآية ٥.

٣٥- حسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن، بغداد: جامعة بغداد، ١٩٧٥م، ٤٩٨-٥٠٠. جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ١٦٦/١-١٧١. موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصّل، بيروت: عالم الكتب، ١٥/٧-١٨. جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، تحقيق: عبدالعال سالم مكرّم، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ١١١/٤-١١٦.

٣٦- يوسف، الآية ٨٥.

٣٧- أبو البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت:

دار الفكر، ٢/٥٩٧-٦٠٣ (المسألة ٨٣). وانظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: دار الخانجي، ٣/٦.

٣٨- المنافقون، الآية ٧.

٣٩- مغني اللبيب، ١/١٧١-١٧٣.

٤٠- أبو الحسين أحمد بن فارس، الصاحبي، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧م، ص٢٢٣. الجنى الداني، ص٥٠١. أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ارتشاف الضرب، تحقيق: مصطفى أحمد النمّاس، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ٢/٦٣١.

٤١- أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٦م، ٣/٣٤، ٣٥. ورقم الآية في سورة البقرة هو ٢١٤.

٤٢- أبو بكر بن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٠م، ص١٨١.

٤٣- الأعراف، الآية ٩٥. وانظر: الجنى الداني، ص٥٠٥. والمغني، ١/١٧٤.

٤٤- محمد عبدالخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، قسم ١/٢، ص١٣٨، ١٥٤.

٤٥- الجنى الداني، ص٥٠٦-٥٠٨.

٤٦- الكتاب، ٣/١٧.

٤٧- الكتاب، ٢/٩٦.

٤٨- الكتاب، ٢/٦٧.

٤٩- انظر مثلاً: الكتاب، ٣/١٧، ٢٠ -٢٢. وقارن بالمقتضب للمبرد، ٢/٣٨.

٥٠- الكتاب، ٣/١٧٦.

٥١- البقرة، الآية ٢١٤. معاني القرآن، ١/١٣٢-١٣٨.

٥٢- الفهرست، ص٧٤. إنباه الرواة، ٢٢/٤.

٥٣- لخَّص الطبري كلام الفرَّاء في تفسيره للآية المذكورة. انظر: تفسير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ٢٩٠/٤. وقد نبَّه المحقق إلى هذه المسألة.

٥٤- قارن ذلك بما ذكره سيبويه في الكتاب، ١٦/٣-٢٠.

٥٥- معاني القرآن، ١٣٤/١. وانظر: أبا حيان، ارتشاف الضرب، ٤٠٥/٢. وعباس حسن، النحو الوافي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م، ط٦، ٣٣٨/٤-٣٤٣.

٥٦- الكتاب، ١٩/٣.

٥٧- معاني القرآن، ١٣٢/١، ١٣٤.

٥٨- معاني القرآن، ١٣٥/١.

٥٩- معاني القرآن، ١٣٥/١.

٦٠- معاني القرآن، ١٣٦/١.

٦١- طه، الآية ٩١. وانظر: معاني القرآن، ١٣٦/١.

٦٢- الذاريات، الآية ٤٣. القدر، الآية ٥.

٦٣- معاني القرآن، ١٣٨/١.

٦٤- معاني القرآن، ١٣٧/١.

٦٥- المغني، ١٧٣/١.

٦٦- قارن بسيبويه، الكتاب، ٦٧/٢. فقد قال: «وقد يحسن الجرّ في هذا كله، وهو عربي، وذلك قولك: لقيتُ القومَ حتى عبدِالله لقيتُه، وإنما جاء بـ«لقيته» توكيداً بعد أن جعله غاية...».

٦٧- إنباه الرواة، ١٥/٤. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٨٠/٦.

٦٨- «قبس من اللغة» لهشام النحاس، التراث العربي (سورية)، ع٤٧ (١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص١٢٦. وإخال الكاتب واهماً في النسبة؛ إذ نسبها إلى سيبويه أو الكسائي.

٦٩- أبو بكر محمد بن الحسن الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص١٢٧. وما بين القوسين المعقوفين من إضافة الباحث.

٧٠- الزجاجي، مجالس العلماء، ص٢٤٤.

٧١- انظر مثلاً: أبا بكر الزُّبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص١٣١-١٣٣. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٤/١٤٩-١٥٥. المفضل التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، تحقيق: عبدالفتاح الحلو، الرياض: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص١٨٧-١٨٩. أبا البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص٨١-٨٤.

٧٢- الحافظ اليغموري، كتاب نور القبس، ص٣٠١.

٧٣- كتاب نور القبس، ص٢. وانظر: مقدِّمة المحقِّق، ص١٤-١٩.

٧٤- الكتاب، ٣/١٧.

عبدالله بن ناصر الوهيبي

(١٣٤٨-١٤٢٥هـ/ ١٩٣٠-٢٠٠٥م)

عبدالعزيز بن صالح الهلابي

الوهبة أو بنو وهيب يعودون في أصلهم إلى وهيب بن قاسم بن مسعود من قبيلة بني تميم القبيلة العربية المشهورة. وكان مستقر الوهبة في بلدة أشيقر في نجد، ومنها تفرقوا في كثير من بلدان نجد، ومن هذه البلدان الخَبْراء عند أول إنشائها قرابة سنة ١١٤٠هـ في منطقة القصيم (المملكة العربية السعودية). أنجبت أسرة الوهيبي بالخبراء عدداً من طلاب العلم الشرعي منذ مطلع القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي في بيئة كانت تسود فيها الأمية، واشتغلوا في التعليم والقضاء، من هؤلاء ناصر بن محمد الوهيبي (١٣٢٤ - ١٣٨٢هـ/١٩٠٧ - ١٩٦٢م)[١] الذي اتصف بالعلم والحكمة.

أنجب ناصر عدداً من الأبناء، أكبرهم عبدالله بن ناصر الوهيبي الذي ولد في شهر شوال سنة ١٣٤٨هـ (مارس ١٩٣٠م). عاش عبدالله طفولته المبكرة ببلدة رياض الخبراء، فبداية تعليمه كانت في كُتّاب في البلدة مختلط للبنين والبنات لمن هم دون السادسة من العمر، وتقوم على التعليم فيه معلمة متحمسة لتحفيظ طلابها القرآن الكريم، ويروي عبدالله تجربته في هذا الكُتَّاب بأسلوبه الساخر قائلاً: «ولا أعتقد أنها فشلت في مهمتها إلا معي أنا، فطردتني من كُتَّابها». ثم انتقل إلى كُتَّاب آخر مخصَّص للبنين فقط يقوم على التعليم فيه أحد أعمامه، ويلخص مستوى تحصيله في هذا الكُتّاب أيضاً بالقول: إن عمي «لم ينجح في أن يجعل مني طالباً ذا مستوى متوسط على الأقل»[٢].

وفي الحقبة التي تلت توحيد المملكة العربية السعودية على يد الملك عبدالعزيز عُيِّن الشيخ ناصر الوهيبي قاضياً في مدينة أم لج على البحر الأحمر، والتحقت الأسرة بالوالد في مقر عمله الجديد، وكان عبدالله في الحادية عشرة من عمره، وانتقل من الدراسة في الكتاتيب إلى مدرسة أم لج الابتدائية.

وكان الوالد حريصاً على الرفع من تحصيل عبدالله العلمي، فلم يكتفِ بتعليم المدرسة، ففي العطلة الصيفية عهد إلى الشيخ محمود عُطَيّ بتعليم عبدالله، فأحدث تغييراً جوهرياً في مستواه حتى وصل السنة الخامسة الابتدائية. ويذكر عبدالله أن أول كتاب وقع في يده بعد القرآن الكريم هو «البداية والنهاية» لابن كثير، فكان يسرق السراج بعد نوم والده ليقرأ على ضوئه، وعندما اكتشف والده ذلك بدأ يأخذ السراج معه حيث ينام، لكنه كان يستفيد ثلاث ليالٍ، وهي أواسط الشهر القمري، في القراءة على ضوء القمر(٣). ثم انتقل والده قاضياً في مدينة ينبع، والتحق هو بوظيفة إدارية في المحكمة كذلك، فتوقف عن مواصلة الدراسة لأنه - حسب تقديره آنذاك - قد بلغ من العلم شأواً لا مزيد عليه، لكن بعد أن انتقل الوالد قاضياً في مدينة الطائف واتصل هو ببعض المشايخ من أصدقاء والده أخذ - كما يقول - يتسرَّب الشك إلى نفسه بأنه ربما كانت هناك أشياء تفيده لو استأنف الدراسة، واستأنف الدراسة فعلاً وحصل على الشهادة الابتدائية عندما شارف على سن العشرين، والتحق بعدها بمدرسة دار التوحيد بالطائف، وفيها يؤكد أنه اكتشف جهله الفاضح، لكن أحد زملائه أعانه على استعادة الثقة بنفسه. ونقل الوالد قاضياً في مكة المكرمة فانتقل معه. ويظهر أن الطائف شكلت نقطة البداية لحماسته للتعليم وتجسد ذلك في مكة، إذ بدأ يدرس في مكة منتظماً في مدرسة تحضير البعثات، وهي التي تعد الطلاب للدراسة في تخصصات جامعية خارج المملكة العربية السعودية، وهي في الغالب في مصر، وفي الوقت نفسه منتسباً في المعهد السعودي الذي يؤهل طلابه للالتحاق بكلية الشريعة بمكة.

بعد نجاحه بتفوق في المدرستين معاً تصارعت رغبته مع رغبة والده، فالوالد يرغب أن يواصل تعليمه العالي بكلية الشريعة بمكة وهو يرغب

الالتحاق بجامعة القاهرة، وغلّب الابن طموحه على تحقيق رغبة الوالد، وهذه شكلت مأزقاً نفسياً له لازمه بعض الوقت أثناء دراسته في جامعة القاهرة، لكن الأب الحاني، بعد مضي بعض الوقت، طلب من عبدالعزيز السالم الذي انضم لاحقاً إلى البعثة في القاهرة أن يبلغ ابنه عبدالله برضاه عنه ودعواته له بالتوفيق، يقول: «ولم يسعدني في حياتي خبر كهذه البشرى»(٤).

أثناء دراسته في الجامعة تفاعل مع أجوائها العلمية، وانغمس في نشاطاتها دراسة وبحثاً، وأخذت معالم طموحه تتحدد، ويلخصها بقوله: لم أعد أطمح إلى تحقيق أي شيء سوى أن أكون مدرساً في الجامعة. ومن أجل تحقيق هذا الطموح جدَّ في الدراسة والبحث، إضافة إلى ما وهبه الله من الذكاء والعقلية النقدية، فكان متفوقاً في دراسته، وتخرج في الجامعة سنة ١٣٧٦هـ بامتياز، وحصل بموجب هذه النتيجة على جائزة أحمد أمين. وبسبب هذا التميز العلمي أرسل له مدير جامعة القاهرة، وهو في الرياض، برقية يبلغه فيها بترشيحه لوظيفة معيد في كلية الآداب، لكنه لم يرغب أن يكرر ما فعل عندما سافر للدراسة في القاهرة في المرة الأولى؛ فكِبَر سن والده واعتلال صحته أولى برعايته والإقامة بجانبه من تحقيق أي طموح آخر، ومن ثَمَّ فقد صرف النظر عن مواصلته الدراسات العليا.

انضم بعد عودته من القاهرة إلى وزارة المعارف، وكان التعليم في تلك المرحلة من الزمن يمر بمرحلة تطوير شاملة من حالته التقليدية إلى النظام التعليمي الحديث، وكان يقود إنجاز هذه المهمة الضخمة وزير طموح هو الأمير فهد بن عبدالعزيز (الملك فهد فيما بعد)، ويعاونه كوكبة من الشباب الجامعيين الذين درسوا خارج المملكة واستفادوا علماً وخبرة وكونوا رؤى، إضافة إلى استعانة الوزارة بخبرات أخرى متخصصة فيما ينبغي أن تكون عليه مسيرة التعليم، وكان عبدالله الوهيبي أحد هؤلاء.

شغل عبدالله الوهيبي أول مرة وظيفة مدير عام التعليم الابتدائي، ومعروف أن التعليم الابتدائي يشكل أساس أي نظام تعليمي، ويشهد له من عملوا أو تعاملوا معه أو عرفوه عن قرب في ميدان التعليم بالتوفيق والنجاح في أدائه ومساهمته البارزة في تطوير هذا القطاع من التعليم.

شغل بعد ذلك وظيفة مدير عام التعليم، ثم انتقل من وزارة المعارف إلى جامعة الملك سعود بالرياض، وهي أول جامعة في المملكة العربية السعودية، ليكون أميناً عاماً للجامعة، فآزر الدكتور عبدالعزيز الخويطر وكيل الجامعة آنذاك الذي كان يتولى قيادة مسيرتها في حقبة التأسيس المهمة في بناء هياكل الجامعة الإدارية ووضع لوائحها ونظمها(٥). وفي أثناء ذلك حانت الفرصة لتحقيق حلمه القديم، وهو التدريس في الجامعة، فسافر إلى بريطانيا في عام ١٩٦٤م والتحق بجامعة لندن - مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS)، وسجل فيها لدرجة الدكتوراه، وأفاد كثيراً من هذه المرحلة ليس في التفرغ للقراءة والبحث فقط وإنما في تعرُّف النظم الجامعية والمكتبات، وعمل صداقات عديدة ومتنوعة في الأوساط الأكاديمية وغيرها. وكان من حسن حظي أن تعرَّفت إليه مباشرة لأول مرة إبان تلك الفترة وهو في المرحلة الأخيرة من دراسته، إذ قصدته في منزله في مدينة كيمبردج Cambridge من أجل المشورة في موضوع دراستي، فكان نعم المشير ونعم المضيف. أنجز رسالته للدكتوراه، وكان عنوانها: «شمال الحجاز في كتابات الجغرافيين العرب ٨٠٠ - ١١٥٠م»

The Northern Hijaz In The Writings Of Arab Geographers 800- 1150.

عاد بعد ذلك (١٩٦٩م) إلى أرض الوطن واستأنف عمله أميناً عاماً للجامعة بنشاط وخبرة وعلم أكثر مما كان عليه، إضافة إلى أنه حقق طموحه، إذ أخذ يدرِّس في قسم التاريخ بكلية الآداب، وكان نشاطه الأبرز في إدارة الجامعة في تطوير مقتنيات المكتبة من الكتب والمخطوطات

والدوريات وجلبها من أي مصدر وبأية وسيلة ممكنة.

ترك الوهيبي العمل في إدارة الجامعة وتفرغ للتدريس بقسم التاريخ بكلية الآداب، وأشهد - من خلال تشرفي بزمالته في القسم - أنه كان مثالاً للأستاذ الجامعي في حرصه على طلابه ورفع مستواهم، وكان يدفعهم إلى الاطلاع والبحث بروح أبوية حانية، فبادلوه الاحترام والمحبة، وكان من لا يستجيب منهم للقيام بواجباته، سواء كانت أبحاثاً أو نقداً لكتب، بدافع الرغبة كان يقوم بها بدافع الحياء منه والتقدير له.

حب الوهيبي للعلم وعشقه للكتاب جعلاه يكوّن مكتبة تضم نفائس الكتب والمخطوطات، ولا أظن أن هناك مكتبة تضاهيها من مكتبات الأفراد في الرياض إلا القليل جداً. والأهم من هذا أنه بطبعه الكريم جعل مقتنياتها متاحة للراغبين في الاطلاع عليها من معارفه وزائريه وكان يعير منها بالأعداد، وأنا ممن شملني فضله، فقد أعارني مصورتين لمخطوطتين أثناء دراستي للدكتوراه، ثم أعارني مجموعة من كتب الرحالة الأوربيين للجزيرة العربية أثناء تدريسي لهذا الموضوع بقسم التاريخ.

بعد تقاعده من العمل في الجامعة رغب ألا ينقطع عن الجامعة، فكان لعدد من السنوات يدرس ما بين محاضرتين وأربع محاضرات في الأسبوع من أجل استمرار التواصل مع التدريس الجامعي.

وعند تأسيس الجمعية التاريخية السعودية اخترناه - نحن المؤسسين - رئيساً لها، فوافق مشكوراً وظل رئيساً لها مدة تسع سنوات تشرفت بأن كنت نائباً له في الست الأولى منها، وأشهد أنه خلال رئاسته الجمعية بذل وقته وجهده وجاهه في خدمة الجمعية، فبواسطته حصلت الجمعية على تبرعات مالية سخية من القطاع الخاص مكّنتها من ممارسة أنشطتها، وغطت نفقات اجتماعات أعضائها، وساهمت بعض المؤسسات بطباعة كتب الجمعية ومطبوعاتها مجاناً.

كان للوهيبي - بالإضافة إلى ما ذكرت - نشاط ملحوظ في الشأن العام فكان عضواً نشيطاً في جمعية البر في الرياض عدداً من السنوات، كما كان عضواً في اللجنة الاستشارية لتأسيس مكتبة الملك فهد الوطنية، وساهم بعد ذلك في تزويدها ببعض المخطوطات، كما كان رئيساً لمجلس صندوق التنمية العقاري الذي تملكه الدولة ويتولى إقراض المواطنين لبناء مساكن لهم، ثم رئيساً لمجلس إدارة البنك الزراعي الذي تملكه الدولة أيضاً ويهدف إلى إقراض المزارعين، وكان عضواً مؤسساً بمؤسسة اليمامة الصحفية وغيرها.

انتقل عبدالله الوهيبي إلى رحمة الله تعالى يوم الثلاثاء ١٤٢٥/١١/٢٣هـ الموافق ٢٠٠٥/١/٤م، إذ سقط على الأرض وهو يمارس رياضة المشي التي كان يقوم بها كل صباح بمدينة الرباط بالمملكة المغربية، وأوضح التقرير الطبي أنه توفي نتيجة لسكتة قلبية، ونقل جثمانه إلى مدينة الرياض فصُلِّي عليه بعد صلاة العصر بجامع الشيخ محمد بن عبدالوهاب ودفن بمقبرة النسيم، وقد شيَّعه إلى مقبرة النسيم الآلاف من أقاربه ومحبيه وأصدقائه وزملائه وعارفي فضله، وكان تشييعه مشهداً قلَّ أن شهدته جنازة أخرى. وتوافد على منزله للعزاء أعداد أخرى كبيرة من داخل مدينة الرياض ومن مدن المملكة الأخرى، وفي مقدمتهم صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبدالعزيز أمير منطقة الرياض الذي قدَّم التعازي لأسرته وأشاد بما قدمه الراحل للوطن من إسهامات جليلة في ميادين مختلفة جعلته محل احترام وتقدير الجميع.

تتكون أسرته الصغيرة من رفيقة عمره السيدة نورة بنت عبدالرحمن الشامخ، متَّعها الله بالصحة، ومن ابنيه ناصر ووائل، ومن بناته نوال ونسرين ومي. وله من الإخوة - مع حفظ الألقاب - عبدالرحمن ومحمد وسليمان وعبدالعزيز وأخوات.

كتب الكثيرون كلمات في رثائه سجلوا فيها بعض مشاعرهم لفقده،

وعدَّدوا فيها مناقبه من خلال صداقاتهم أو علاقاتهم به أو تعاملاتهم معه، وذلك في جميع الصحف المحلية، حصر منها مركز حمد الجاسر الثقافي ٤٧ كلمة، وأقتبس هنا مقتطفات من أربع منها:

فمن كلمة خيرية السقاف؛ أستاذة جامعية وكاتبة: «... لم يكن الخبر الذي بثَّته منشوراً إلى ذاكرتي ومشاعري (الجزيرة) أمس الأول عن وفاة أبي وأستاذي بل قدوتي الأستاذ الدكتور عبدالله ناصر الوهيبي خبراً عادياً... إذ توقفتُ عنده وكأنه الموت الأول الذي يغيب (غالياً) بعد أمي... عبدالله الوهيبي...

ويتهادى صوته العميق، وحكمته البليغة، وسخريته اللاقطة إلى ذواكر كثيرة فيَّ تضخمت، فلم تعد أذنان ولا إدراك ولا مشاعر تتضارب بين إحساس عميق بمثالية هذا الرجل وبين حبٌّ لأستاذ كان القدوة في رفيع الخلق الذي تحلَّى به، ودماثة الطباع التي تزيَّت به، وبعيد الإيثار الذي أقصاه عن الأضواء أو أقصى به نفسه عنها، في وقت تكالب الناس فيه عليها بين مُزاحم ومُناكب، ورجل الكلمة الموحية والقول الفعل...

... تذكَّرتُ عبدالله الناصر الوهيبي أستاذاً جليلاً، كان في مقرر واحد تتلمذت فيه على يديه أقرب ما يكون في ساعة عسرة لطلابه من ذواتهم، وأوسع خبرة وهو يبسط في الشرح والإيضاح والتفصيل...

وبقي أستاذي يواصلني لسنوات مواصلة أبٍ وأستاذٍ وأخ، يفرح لنجاح نناله فيبادر للتعبير، وهو في تواضعه لم يكن يدري أنه يزيد نارَ الطموح جمراً، ويوطد قوة الثقة دعامة...

البارحة اختلى أستاذي بربه في داره التي أسأل الله تعالى أن يجعلها روضة من رياض الجنة... »(٦).

ومن كلمة عبدالعزيز الهلابي؛ كاتب هذه السيرة: «... مع إيماني بقضاء الله

وقدره، وأن الموت حق علينا جميعاً، إلا أنه مع ذلك كانت لحظة امتزجت فيها الصدمة والذهول والحزن. لقد أبلغني بسفره قبل موعده بيوم واحد، فودَّعته ولم أعلم أنه الوداع الأبدي، لكني سأظل ما بقيت أدعو له بالرحمة والمغفرة...

عبدالله الوهيبي طراز نادر في مروءته وأخلاقه وفكره، بيته مفتوح بعد كل صلاة مغرب يجتمع فيه أفاضل الرجال من كل أطياف المجتمع... ومثلما يفتح بيته لرواده يفتح قلبه لكل محتاج، فكان يبذل جاهه ليشفع لناس كثيرين لا شفيع لهم فلا يردُّ قاصداً، وقد وهبه الله علاقات واسعة ومحبة وتقديراً من الكثيرين مسؤولين في القطاع العام والخاص، ولا أظنه يوماً وظف مثل هذه العلاقة في مصلحته، فهو عفيف أبيّ النفس، ولكنه يوظفها في خدمة أولئك الضعفة وغير القادرين...»(٧).

ومن **كلمة راشد المبارك**؛ أستاذ جامعي/ عالم scientist وأديب: «... بالأمس انتقل عن دنيانا د. عبدالله بن ناصر الوهيبي، وبفقده - رحمه الله - افتقدنا عنفوان عقل، وفروسية طبع، وصلابة موقف، وسعة معرفة، وواحدة من هذه الصفات عبء باهظ التكاليف، فإذا اجتمعت صارت ثقلاً لا تحمله إلا قلة من الناس، كان الفقيد واحداً من هذه القلة. هذه الصفات جعلته مشترطاً على الناس والأشياء وفي الناس والأشياء وللناس والأشياء، وذلك يفسر ما اختاره في المدة الأخيرة لنفسه من تقصير قطر دائرة حركته وتضييق مساحة صلته...»(٨).

و**كلمة سعد البواردي كاملة**؛ شاعر وأديب: «كوقع الصاعقة جاء رحيلك.. وكإيقاع الخسارة الداهم كان فقدك؛ لأن فقدك بكل المعايير خسارة..

الرجال، الرجال تظل مواقعهم شاغرة من الصعب ملؤها بغيرهم حتى لو حاولوا.. وواقع مواقعك كبيرة كبيرة رحلت معك... ودّعتنا برحيلك وهي ملتاعة حزينة.

افتقدناك مربياً للأجيال (كاد المعلم أن يكون رسولا).. ولقد تعلمتَ.. علَّمتَ.

افتقدناك منظِّر ثقافة أصيلة ترفض ثقافة السخافة.. لا ترضى عن أصالة الرسالة بديلاً.

افتقدناك متواضعاً رغم شموخك.. علوّ هامتك.. وسمو قامتك. جافيت الشهرة التي يلهث خلفها أنصاف الرجال.. لأنك الرجل.. والرجل ترفُّع وتواضع..

أبا ناصر.. إذا كان اليُتْم فَقْد عزيز ترك مقعده في الدنيا إلى ما هي أرحب فإننا جميعنا بفقدك يتامى.. نطعم الوحدة والوحشة بغيابك عن الأهل والدار..

لا عبرة بأيام أو أعوام من يرحل.. وإنما العبرة بإنجازات ومكونات من يعمل، وكنت العالِم العامل.

ولقد علمتَ علّمتَ دون ادِّعاء أو ضجيج.

علّمتَ فكان لك المريدون الكثر، وأنا واحد منهم كنت لي خير مثل..

علّمتنا دروس الأخلاق دون نفاق فحفظناها.. وما حفّظناها..

علّمتنا أن الحياة قيمة أكبر من المال؛ لأنها محصلة آمال.. فأخذنا المال معه كآمال..

علّمتنا وأنت المعلم أن العطاء في صمت هو جوهر العمل وإكسيره.. ومُحرِّكه..

علّمتنا أن نخطو خطواتنا في تواضع غير مبهورين.. ولا مختالين.. ولا متخاذلين..

علّمتنا معرفة المعرفة التي لا يضل بها سالك.. ولا توصد أمامها مسالك..

كثيرة هي الأشياء الجميلة التي أَوْدَعتها حياتك الثرة.. وودّعتْنا راحلة معك؛ لأنها زادك في مرحلة كلنا كأنتَ في حاجة معها إلى زاد يثري محصلته..

أبا ناصر.. أيها الراحل الأستاذ، الزميل، الصديق، الإنسان، بفقدك كلنا

مكلومون.. أيتام نتقبل فيك العزاء كأسرتك الصغيرة؛ لأننا بحق وصدق أسرتك الكبيرة الكبيرة»[٩].

أبحاثه:

١- رسالته للدكتوراه «شمال الحجاز في كتابات الجغرافيين العرب ٨٠٠ - ١١٥٠م»[١٠]:

تشكل هذه الرسالة أهم إنتاجه العلمي، إذ جمع مادة بحثه من كتب الجغرافيين العرب وقام بتركيبها ومقارنتها ونقدها وتحليلها، وكان الوهيبي حاضراً في كل سطر من سطور رسالته، وقدم للمكتبة سفراً قيماً في الجغرافيا التاريخية.

٢- الحجاز كما حدَّده الجغرافيون العرب[١١]:

بعد أن عرض الوهيبي آراء اللغويين والجغرافيين العرب في تحديداتهم للحجاز يلخص رأيه فيها بالقول: «هذه بعض معانٍ للحجاز سجلها الجغرافيون العرب، وينبغي النظر إليها بحذر؛ إذ ليس لأكثرها من واقع الحجاز الملموس ما يؤيده، وأقرب المعاني إلى القبول هي أن الحجاز حجز بين أرض وأرض، وسنعيِّن بعد قليل الأراضي التي قيل: إن الحجاز يحجز بينها، ولكي يسهل علينا هذا يحسن أن نلم بتحديد القدماء لبلاد العرب»[١٢].

وبالمجمل فالبحث كله يقوم على نقد المصادر من حيث تعريفها للحجاز وحدوده، إذ يغلب على أكثرها الارتباك والتناقض وتفتقر إلى الدقة في هذا الموضوع، ويعود جانب من ذلك إلى أن من كتبوا في هذا الشأن من علماء المسلمين في الأمصار المختلفة كانت معرفتهم بالجزيرة العربية باستثناء طرق الحج محدودة.

٣- غزوة بدر - إحباط أول مؤامرة على الدولة الإسلامية[١٣]:

معظم أبحاث عبدالله الوهيبي في موضوع الجغرافيا التاريخية، لكن هذا

البحث في صميم التاريخ، بل في السيرة النبوية. وقد تطرق إلى هذا الموضوع كل دارسي السيرة على اختلاف مناهجهم وتوجهاتهم، والحق أن في هذا البحث الكثير من التفسيرات والرؤى الجديدة. وفيما يلي بعض الاقتباسات من هذا البحث:

«لقد حدث ما كانت قريش تخشاه، وهاهو الرسول والمسلمون يغيرون على قوافل قريش، فيجدون في مكة شعوراً بعدم الاستقرار الاقتصادي، وهو أكبر أعداء أي مجتمع تجاري، وكانت مكة تعتمد على التجارة. فما الذي تفعله قريش للتقليل من هذا الخطر والقضاء على أسبابه؟ الرد الطبيعي هو محاربة المدينة والقضاء على المسلمين فيها. ولكن نفس الأوضاع السياسية التي حالت دون قتل الرسول في مكة أو قتل أي قرشي من أصحابه وقفت مرة أخرى دون إقناع قريش بتكوين جيش يحارب لا الرسول والمهاجرين وحدهم، بل وسكان المدينة أيضاً، فهم جزء من الدولة الإسلامية. لجأت قريش إلى أسلوب أخف تحدياً لأوضاع المجتمع في مكة، وهذا الأسلوب هو المبالغة في تكثير حراس القافلة التي تمر قرب المدينة... ولكن المسلمين ظلوا يهاجمون هذه القافلة ويزيدون خطر عدم الاستقرار، ولم يكن في استطاعة أبي جهل أن يفعل غير هذا؛ لأن قريشاً لن تطاوعه في شن حرب على المسلمين»(١٤).

«وإذا قلت: مؤامرة، فإني أعني هذه الكلمة بحرفها ومعناها... لقد تعجبون أن يكون هناك مؤامرات في جزيرة العرب في ذلك الوقت، ولكن سأشرح ما حدث، بل وأكبر منه حدث أيضاً، وهو استخدام سلاح التجسس وتضليل الجواسيس...

تعرفون طبعاً أن القافلة التي خرج بها أبو سفيان من مكة إلى الشام ضمَّت ثروة طائلة جداً، وأن مَن كان قادراً على تجميع مبلغ ولو ضئيل وضعه

في هذه القافلة أملاً في ربح وفير. ولكن هذه القافلة الضخمة لم تضم من الحراس إلا ثلاثين مقاتلاً فقط، مع أن مرورها قرب المدينة يحتاج إلى حذر واحتياط، فالرسول والمسلمون يتربصون بها ويتحينون الفرص، وثلاثون رجلاً في قافلة كهذه لا يمثلون ولا عشر العدد الكافي؛ لأن قافلة أمية بن خلف التي حاول الرسول مهاجمتها قبل هذه القافلة ضمت مئة من الحراس، وقافلة أبي جهل ضمت ثلاثمئة حارس، وكلتا القافلتين أقل أهمية وثروة من قافلة أبي سفيان، فما السر في هذا؟ وما السر في أن قافلة أبي سفيان شملت أموالاً لجميع أهل مكة؟

السر واضح طبعاً، وهو محاولة استدراج الرسول بمهاجمة هذه القافلة ليقع في الشَّرَك الذي أعدَّه له أبو جهل وأبو سفيان، فكانت الخطة أن يظن الرسول أن هذه القافلة لقمة سائغة فيخرج إليها بأصحابه وتكون قريش كلها في انتظاره، وقريش لن تترك مكة لتحارب الرسول من أجل الحرب وحدها، فهي لا تحب الحروب، ولكن قريشاً مضطرة إلى النفير العام من أجل افتكاك العير لو هدَّدها الرسول. ولقد عرف الرسول بقصة العير هذه وقلة حراسها من يوم خرجت من مكة؛ فإن له في مكة عيوناً على المشركين، وله في تهامة أصدقاء يمدونه بأخبار تحركات هذه العير، وقد حاول مهاجمتها، ولكنه لم يتحمس كثيراً لذلك؛ لأن هذه العير عندما تعود من الشام ستكون محملة ببضائع أكثر ربحاً من البضائع التي حملتها في الذهاب، والبضائع التي تعود بها من الشام يمكن تصريفها محلياً. وبالإضافة إلى ذلك فإن الرسول كان محتاجاً إلى ضمان القبائل التي سيهاجم العير في أراضيها، وهو محتاج أيضاً إلى التعرف إلى أرض المعركة، وكل هذه الظروف فضلت الانتظار إلى حين عودة القافلة من الشام، ولا شك أن أبا جهل وأبا سفيان حسبا لهذه الظروف حسابها.

ولكن لماذا يشترك أبو سفيان مع أبي جهل في مؤامرة كهذه؟ نحن نعرف أن

أبا سفيان لم يقم بدور بارز في معارضة الإسلام أثناء الدعوة في مكة، ولكن أبا سفيان زعيم من زعماء القوافل، وهو شديد الحرص على مصلحة قريش التجارية، ولذلك فإنه يهمه أن يضمن طريقاً آمناً لقوافل قريش، والحقيقة أن مهاجمة الرسول لقوافل قريش كانت توجع أبا سفيان أكثر من غيره...

أما أبو سفيان فقد بدأ ينفذ المؤامرة من جانبه في الشام، ذلك أنه أرسل إلى قريش رسولاً من الزرقاء وآخر من تبوك يستنفر قريشاً للحيلولة بين الرسول وبين مهاجمة العير في بدر التي زعم أنه سيصل إليها يوم السابع عشر من رمضان، وهو الوقت الذي حدده لرسله ليخبروا قريشاً، وليهمسوا به أيضاً في آذان زعماء القبائل الموالية للرسول، واثقاً أن الزعماء سوف ينقلون هذا التحديد إلى الرسول، وبذلك نجح أبو سفيان في أن يجعل كلا الفريقين يسرع إلى بدر في هذا الموعد، وبالفعل وصل جيشا المسلمين والمشركين إلى بدر ليلة السابع عشر من رمضان، ولكن أبا سفيان وصل إلى بدر قبل هذا الموعد بثلاثة أيام، مضيعاً الفرصة على المسلمين أن يهاجموه، وترك فيها أحد جواسيسه، وكانت مهمته إيهام المسلمين أن العير سوف تصل إلى بدر خلال يوم أو يومين. وتتضح خيوط المؤامرة إذا عرفنا أن أبا سفيان تنكب الطريق القريب للقافلة، وسار على محاذاة البحر بعد الجار محتملا السفر ثلاثة ايام دون ماء... ولم يكن الهدف تضليل المسلمين فهو بمنجاة منهم، ولكن الهدف هو ألا يقابل قريشا...

لكن أبا جهل وحده من بين المشركين الذي عرف أن الحرب هي الهدف وكتم هذا عنهم جميعا لئلا يخافوا وينكلوا عن حرب لا مصلحة لهم فيها»(١٥).

٤- قرى عربية وعلاقتها بكلمة عرب(١٦):

لقد سبق أن نشر الأستاذ محمود محمد شاكر بحثاً بالعنوان نفسه في مجلة العرب(١٧) جمع فيه ما ذكرته المصادر القديمة عن «قرى عربية»، وأفاد

الوهيبي من هذا البحث كما نوّه في صدر بحثه وتقصى مثل الأستاذ شاكر المصادر القديمة. ومن وجهة نظري فإن بحث الوهيبي عن «قرى عربية» من أعمق أبحاثه والأبحاث التاريخية الأخرى، يتجلى ذلك في مقارناته ونقده لمعلومات المصادر، إذ كشف أن غموض المقصود بـ«قرى عربية» أوقع المصادر في ارتباك، فمنها ما سمَّاها «قرى عرينة»، والمقصود قبيلة عرينة، ومنها ما سماها «قرى عربية»، ومنها ما سماها «القرى العربية»، ومنها ما سماها «قُرًى عربيةٌ» بالتنوين، ومنها ما سماها «قُرَى عربيةٍ» بالإضافة، ومنها ما تجاهلها بسبب غموض المقصود بها.

واختلفت تفسيرات المؤرخين للمقصود بها اختلافات بينة، إذ إن هذه التفسيرات تستند إلى الاجتهاد وما يؤدي إليه فهم المعنى من اللفظ. لكن الوهيبي قدم تفسيراً جديداً غير مسبوق، فذكر أنها «قُرَى عربيةٍ» بالإضافة، وأنها بقايا لاسم قديم يعود إلى العهد الروماني.

ويبيِّن الوهيبي حدود الجزيرة العربية من الشمال فيقول: «ومما يسترعي الانتباه هو الوقوف في حدود الحجاز شمالاً عند خيبر والعيص أحياناً، وعند المدينة في أكثر الأحيان. وأوثق الروايات لدينا هي كيفية تنفيذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأمر الرسول ﷺ ألا يبقى في جزيرة العرب دينان، حيث أجلى غير المسلمين في الحجاز من فدك وخيبر فقط، ولم يُجْلِهم عن وادي القرى ولا عن تيماء ولا عن تبوك، فلما أراد عثمان إجلاءهم عنها لم يستخدم اصطلاح «جزيرة العرب»، بل استخدم «قرى عربية»؛ مما يدل على أنه هو أيضاً يقف بحدود جزيرة العرب عند خيبر. فما السر الذي دعا الإمام مالكاً والواقدي إلى جعل وادي القرى وتيماء خارجتين عن بلاد العرب؟

وحدَّد سعيد بن عبدالعزيز ويعقوب بن محمد جزيرة العرب بما بين الوادي (وادي القرى) واليمن.

والحقيقة أن لفظ «بلاد العرب» قبل الإسلام لم يطلق إلا على ضفتي البحر الأحمر وسيناء والبلاد التي تحد سوريا والعراق، أما بقية الجزيرة فكانت أقاليم مسماة، والسبب في هذا هو أن الحاجة إلى وصف أرض ما بأنها «بلاد العرب» لا ترد إلا عندما تكون بجانبها أرض لغير العرب، وقد كان العرب سادة لا مطمع لأحد في أن يعتدي على أرضهم، وليس بجوارهم أرض يحتلونها، أما الأراضي التي عاشوا فيها قرب العراق وفي الصحراء السورية وفلسطين ومصر وصحراء سيناء فقد أطلق عليها وصف أرض العرب في حقب التاريخ تمييزاً لها عن الأراضي المجاورة التي تسكنها شعوب غير عربية، وفي الغالب لا يكون وصف أرض ما بأنها عربية صادراً عن العرب أنفسهم، بل عن الأجانب، سواء من الشعوب التي تحاربها العرب أو من المؤلفين الأجانب»(١٨).

«لقد رسخ وصف المنطقة من شمال المدينة إلى سوريا بأنها بلاد العرب ARABIA بعد أن هزم تروجان القائد الروماني الأنباط سنة ١٠٥ ميلادية، وفاز لذلك بعرش الإمبراطورية الرومانية، إذ إنه بعد سقوط مملكة الأنباط حوّل الرومان هذه المملكة إلى منطقة متميزة عن الأراضي السورية التي قهروا منها مملكة الأنباط وسموها PROVINCIA ARBIA، ويظهر أن حدودها الشمالية ضمت حوران، أما حدودها الجنوبية فقد شارفت المدينة كما يدل عليه اسم «قرى عربية»؛ إذ هي محرَّفة عن «كورة عربية»، ولا تزال إحدى هذه الحرار الواقعة شمال المدينة تسمى حرة الكورة، وهذا يدل على أن حدود هذه الكورة كانت تبدأ بهذه الحرة. وقد أدى ضعف الرومان في هذه المنطقة إلى استقلال الكورة العربية عنهم في أجزائها الجنوبية، وإن بقيت أجزاؤها الشمالية خاضعة لهم ثم للبيزنطيين بعدهم. والدليل على أن «قرى عربية» أو «كورة عربية» هي ترجمة PROVINCIA ARABIA أن العرب لم تدخل «أل»

التعريف على (قرى عربية)»[١٩].

«والظاهر أيضاً أن تخصيص منطقة شمال الحجاز باسم «كورة عربية» أو «قرى عربية» هو الذي أثر على العرب فيما بعد، وجعلهم يخرجون شمال الحجاز من حكم بلاد العرب من الناحية الشرعية مثلما فعل عمر بن الخطاب وعثمان من اعتبارهم لها خارجة عن جزيرة العرب، وهو ما فهمه مالك والواقدي... حيث تحولت «كورة عربية» إلى «قرى عربية». وفسر الواقدي العرب بأنها (بلاد بليّ وعذرة وبلقين)»[٢٠].

«إن أولى الأماكن بأن ينطبق عليها وصف «قرى عربية» التي أشار إليها الجغرافيون الرسميون، والتي وُلِّي عليها الحكمُ بن سعيد بن العاص، ووُجِّه إليها معاذُ بن جبل، والتي سلمت صلحاً للرسول أثناء حصاره لخيبر؛ هي تلك المنطقة الغنية التي تقع إلى الشمال الغربي من خيبر، والتي تضم ثلاث مدن زراعية كانت مشهورة في القرن الأول للهجرة، وهي: بلاكث، وبرمة، والشبكة أو شبكة الدوم، وقد وصفت بأنها عرض من أعراض المدينة، وهي أيضاً قريبة من خيبر، بحيث يمكن قبول الرواية أنها سَلمت للرسول أثناء حصاره لخيبر دون ذكر لوفود أحد من أهلها بهذا التسليم أو إرسال أحد من الصحابة لكي يتلقى تسليمها كما فعل بفدك»[٢١].

وذكر الوهيبي أدلته على هذا الاستنتاج، وأضاف إلى المدن السالفة الذكر «ذا خشب»، وتوسع في شرح هذه المدن من حيث موقعها وأهميتها الاقتصادية في القرن الأول الهجري.

واستنتاج الوهيبي مقنع إلى حد كبير، ويزيل الغموض الذي أشكل على المؤرخين والجغرافيين المسلمين المتصل بالمقصود بـ«قرى عربية» وأشكل علينا نحن الدارسين المعاصرين. واحتفاظ منطقة صغيرة باسم كان في الماضي يطلق على منطقة جغرافية واسعة له حالات مشابهة عديدة في الجزيرة

العربية، أذكر منها البحرين التاريخية، فقد كانت تطلق على المنطقة التي تمتد من مشارف البصرة شمالاً إلى بينونة جنوباً (الحد الفاصل بين المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات حالياً)، وتشمل الآن دولة الكويت والمنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية ودولة قطر ومملكة البحرين، وتغيَّر الاسم إلى أسماء، واحتفظت جزيرة أوال - مملكة البحرين الحالية - وحدها بالاسم. ومثل ذلك اليمامة التاريخية، فقد كان يقصد بها تقريباً ما يقصد بمنطقة الرياض الإدارية حالياً، ثم انحصر الاسم في بلدة اليمامة الصغيرة وحدها الواقعة في منطقة الخرج.

٥- تحديد الشعراء العرب للمواقع الجغرافية[٢٢]:

انطلاقاً من عناية الوهيبي بتاريخ وجغرافيا الجزيرة العربية حاول في هذا البحث استثمار مصدر قلَّ مَن يعوِّل عليه من الباحثين في العصر الحديث، وأرى أن السبب في ذلك أن الباحثين أخذوا يوغلون في تخصصاتهم الدقيقة فضيَّقوا على أنفسهم ولم يفيدوا من مصادر التراث المشتركة وخسروا معلومات مهمة، والوهيبي وإن كان تخصصه الدقيق هو التاريخ إلا أنه يمكن وصفه باطمئنان بأنه متخصص في التراث الإسلامي بمفهومه الشامل، ولذا نراه يسيح بمهارة بين ثلاثة من عناصر التراث، هي: الشعر والجغرافيا والتاريخ، بينما أضاف إليها في بحث «قرى عربية» عنصرين آخرين، هما: الحديث واللغة.

يقرر الوهيبي في بداية بحثه «أنه من النادر أن نشاهد مكاناً في جزيرة العرب أو نسمع عنه اليوم إلا ونجد له ذكراً في الشعر الجاهلي، أو شعر القرن الأول الإسلامي، أو شعر الذين عاشوا وسط جزيرة العرب حتى القرن الرابع الإسلامي»[٢٣]. ويتبنى مقولة المستشرق ثايلو Ulrich Thilo, Die Ostnamen، وهي أن الشعر العربي القديم أغنى من شعر أية أمة أخرى في أسماء الأماكن،

والسبب - في نظره - يكمن في طبيعة الحياة في الصحراء، إذ يضطر البدوي إلى الانتقال من مكان إلى آخر، وعلى الشاعر أن يسجل في شعره الأماكن التي قضى فيها بعضاً من وقته.

واستخدام الشعر في تحديد الأماكن فيه بعض المحاذير؛ «لما قد يوقعنا فيه اعتمادنا على الشعر وحده فيما يختص بالأماكن الجغرافية من أخطاء، لا في قراءة اسم المكان فقط بل وفي تحديده، إذ يحدث أن يرد اسم مكان ما غير مشهور إلى جانب مكان آخر ذي شهرة فنحكم قاطعين بأن المكان ذا الشهرة هو المقصود بعينه في ذلك الشعر، مع أن التعمق في القراءة والبحث يهدينا في أحيان كثيرة إلى أن المقصود بعينه في ذلك هو مكان آخر لا صلة له بهذا»[٢٤]. وأعطى أمثلة لهذه الأخطاء مما وقع فيه العالم البكري صاحب كتاب «معجم ما استعجم»، وأعطى أمثلة أخرى لما يقع فيه شراح الشعر القدامى من أخطاء، وذكر أسباب الالتباس والخطأ لدى هؤلاء وأولئك.

ثم يشيد الوهيبي بالعلماء الذي تميَّزوا من غيرهم في سعيهم للوقوف ميدانياً على الأماكن التي وردت في الشعر القديم، وبخاصة بعض علماء القرن الثاني الهجري؛ «لأن ذلك يساعدهم كثيراً على فهم النص ومعرفة ما حوله، وهذا هو الذي دفعهم إلى زيارة جزيرة العرب والإقامة فيها مدة طويلة يبحثون عن الأشعار وينقبون عن القصص لكي يقدموا إلى تلاميذهم والمستمعين إليهم عملاً أدبياً متكاملاً... ولذلك اعتُبر أبو عمرو بن العلاء حجة في حفظ الشعر العربي القديم ومعرفة أغراض الشعر منه؛ لأنه من أكثر العلماء تنقُّلاً في جزيرة العرب آنذاك. وبموت أبي عمرو بن العلاء حمل اللواء بعده الأصمعي الذي ألَّف أول كتاب جغرافي عن جزيرة العرب...»[٢٥].

ويختتم الوهيبي البحث بتأكيده أن «علينا في هذا العصر أن نجمع بين قراءة الشعر وبين البحث الميداني؛ لأن كثيراً من الأسماء الجغرافية تتعدد

في جزيرة العرب، فلا يكفي مجرد ورود اسم في شعر قديم ومعرفتنا بمكان يطلق عليه هذا الاسم لكي نجزم بأن الشاعر قصد هذا المكان بعينه؛ إذ إن القبيلة العربية إذا هاجرت من موطنها تطلق أسماء هذا الموطن على أماكن في موطنها الجديد، إضافة إلى أن كثيراً من الأسماء الجغرافية مشتقة من لون أو شجر أو نبات أو حجم أو منهل، وهذه أشياء عامة في كل جزيرة العرب»[٢٦].

ويمكن أن أعطي أمثلة لما ذكر الوهيبي بخصوص تبدُّل الأسماء القديمة، مثل وادي حنيفة ووادي الدواسر ووادي السرحان؛ فقد نسبت هذه الوديان إلى هذه القبائل بعد أن استقرت في هذه المناطق واستبدلتها بأسمائها القديمة.

ويختم الوهيبي بحثه بهذه الدعوة والتقدير: «إن من حق أسلافنا العظماء الذين حاولوا تسجيل المعاجم الجغرافية معتمدين على الشعر العربي القديم وشروحاته، مثل البكري وياقوت، أن يأتي منا في هذا العصر من يدرس بدقة وإمعان ما كتبوه عن أسماء الأماكن في جزيرة العرب، وأن ينقِّي الكتابات من الأخطاء التي ارتكبوها في تحديد تلك الأماكن. إن واجبنا أن نرد لهم الدَّيْن... ولقد حاول المُحْدَثون من علماء الجزيرة العربية أن يؤدوا هذا الواجب، مثل محمد بن بليهد رحمه الله وعبدالقدوس الأنصاري أمتع الله به، لكن أهم هؤلاء جميعهم وأعظمهم منّةً على أمتنا العربية عامة وعلى أبناء الجزيرة خاصة هو حمد الجاسر الذي حمل الراية منذ خمسين عاماً...»[٢٧].

٦- هل هو «المناسك» أم «منازل الطريق»؟

وهل هو للإمام الحربي أم للقاضي وكيع؟[٢٨]:

استدل الوهيبي على هذا المصدر القيم من خلال تنويه الجاسر عنه في مجلة العرب، واستطاع الحصول على صورة من مخطوط الكتاب واستفاد منه

في رسالته للدكتوراه، وبيَّن في رسالته أنه يختلف مع الجاسر في عنوان الكتاب وفي أن مؤلفه إبراهيم الحربي. وبعد أن نشر الجاسر الكتاب في طبعته الأولى وعاد الوهيبي من بعثته الدراسية التقيا في بيروت، وأثناء هذا اللقاء يقول الوهيبي: «شرحت له وجهة نظري في موضوع الكتاب والمؤلف، وكنت متحمساً جداً لفكرتي، ولكن حمد الجاسر الذي لم يقبلها لم يتحمس بالمقابل لفكرته هو، وتقبل مني شرحي لفكرتي بصبر عجيب. وكما قلت فإن حمد الجاسر لم يغفل عن متابعة الاهتمام بهذا النص، وكان أن أصدر طبعته الثانية وفيها مزيد من التحقيق ومن الاستدراكات، وفيها أيضاً ما أشرت إليه من توضيح لفكرتي بقلمي وهي تعارض فكرته»[٢٩].

والجاسر لم يكن على يقين من نسبة الكتاب إلى إبراهيم الحربي منذ طبعته الأولى؛ فقد قال: «ليس بين أيدينا من النصوص ما يحمل على الجزم باسم مؤلفه، بل ليس لدينا ما نستدل به على اسم هذا المؤلف سوى استنتاجات سنوضحها فيما بعد»[٣٠].

ونقد سليمانُ العايد الجاسرَ بشأن نسبته الكتاب للحربي فقال: «وقد نشر حمد الجاسر كتاباً وجده مخروماً فركّب عليه هذا الاسم، وأنا على وجل من هذه التسمية ولم يستقم لها عندي أمر»[٣١]. وفند الوهيبي هذا النقد فقال: «ولو قرأ الدكتور العايد الطبعة الثانية من الكتاب، وقد صدرت عام ١٤٠١هـ، لرأى أن حمد الجاسر كان طيلة الفترة الفاصلة بين الطبعتين، وهي اثنا عشر عاماً، لم يغفل عن متابعة الاهتمام بهذا النص، وبالذات موضوع نسبته إلى الحربي، فهو نفسه أورد استدراكات تدل على تردُّده في نسبة الكتاب إلى الإمام الحربي، هذا بالإضافة إلى أنه طلب مني تسجيل رأي لي في الموضوع يعرف أنه مخالف لرأيه، فسجله كاملاً ولم يحذف منه إلا ما يتعلق بشخصه الكريم، وقد اشترطت هذه المرة عندما طلب مني حمد

الجاسر أن أفصل ما أجملت عن فكرتي تمهيداً لإدراجها في الطبعة القادمة؛ رغبةً في أن يكون قارئ الطبعة القادمة على علم بالآراء المتعارضة في هذا الموضوع، اشترطت أن تنشر كلماتي كاملة أو لا تنشر البتة، فإن دَيْن حمد الجاسر عليّ وعلى أمثالي كثير ولا نملك ما نجازيه به إلا الثناء عليه»(٣٢).

وبسط الوهيبي في هذه المقدمة أدلَّته على عنوان الكتاب، وهو «كتاب الطريق» لا «كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة» كما رجح الجاسر وأثبت على الكتاب، وأن المؤلف القاضي وكيع من تلاميذ الحربي لا الحربي نفسه. ومن أدلته قوله: «أما أن الكتاب ليس هو (المناسك) فقد كفانا المؤلف عندما قال بالحرف الواحد: (وليس كتابنا هذا بكتاب مناسك). فهذا صريح في أن المناسك ليست الغرض الذي من أجله كتب المؤلف هذا النص وأنها خارجة عن موضوعه، وهذا يعني أن الكتاب الذي بين أيدينا لا يمكن أن يكون كتاب (المناسك)، بل إن المؤلف يكاد يعتذر عند قطع تسلسل الحديث عن غرض الكتاب لإيراد شيء من المناسك، فهو يقول: (وهذا موضع نذكر فيه أمر المناسك ثم نعود إلى خبر الطريق). إذن فخبر الطريق هو الذي يهتم به المؤلف ويعتقد أن القارئ يهتم به أيضاً. ومن بين مئتين وثلاثين صفحة، هي مجموع صفحات المخطوط، نرى أن أمر المناسك لا يستغرق أكثر من ثماني صفحات...»(٣٣).

على أن الجاسر، وإن مال إلى الأخذ برأي الوهيبي في هذا الشأن، لم يقتنع تماماً بذلك، فقد صدر النشرة الجديدة للكتاب ببحث الوهيبي هذا وجعله مقدمة للكتاب، وحذف منها البحث القيم الذي كتبه عن الإمام الحربي في صدر النشرتين السابقتين، لكنه أثبت على صفحة الغلاف العنوانين والمؤلفين فجاءت على هذا النحو:

كتاب «المناسك» وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة

للحربي: إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم (١٩٨/٢٨٥هـ)

أو كتاب «الطريق»

للقاضي وكيع: محمد بن خلف بن حيان - من تلاميذ االحربي (المتوفى سنة ٣٠٦ هـ)

بإشراف عبدالله بن ناصر الوهيبي

مما يدل على أن مؤلِّف الكتاب وعنوانه لا يزالان مسألة غير محسومة تماماً عند الجاسر وتبقى في إطار الترجيح بين الحربي أو القاضي وكيع أو غيرهما.

وقد وضع الجاسر عبارة «بإشراف عبدالله بن ناصر الوهيبي» على الغلاف تقديراً لعلمه وجهده البحثي، وخصوصاً فيما يتعلق بهذا الكتاب، لكن من معرفتي الوثيقة بالمرحوم عبدالله الوهيبي أكاد أجزم أنه لا يقر بنسبة الإشراف إليه، وأنه لم يَرَ اسمه على غلاف الكتاب إلا بعد صدوره. على أية حال، إن هذه القضية العلمية الخلافية تعكس النبل في أخلاق هذين العالمين الجليلين، والاحترام والتقدير الذي يكنُّه كل واحد منهما للآخر مع اختلاف وجهتي نظريهما، ولكن كل منهما تهمه الحقيقة، ولا أحد منهما يدعي امتلاكها لكنه يسعى إلى معرفتها بمثابرة وتواضع.

عبدالله الوهيبي كاتب المقال:

هناك جانب مهم في سيرة عبدالله الوهيبي، وهو مشاركته في كتابة مقالات عديدة في الصحف المحلية، وخصوصاً في مجلة اليمامة وصحيفة الجزيرة، على مدى سنوات، لكنه توقَّف في ذلك مثلما توقَّف في أعماله البحثية. وينطلق الوهيبي في كتابته من إحساسه بالمسؤولية الوطنية ومشاركته في هموم الأمة. وكان في كتابته ناقداً يسعى إلى الإصلاح، ويحاول أن يبصِّر الناس إلى بعض الأخطاء والممارسات الاجتماعية، وكان

مدافعاً مقنعاً عن العقيدة والقيم الاجتماعية الإيجابية، وكان يتطلع إلى إحداث تغييرات جوهرية بطريقة متدرجة وعلى بصيرة من أجل مواكبة حركة التقدم العلمي والمجتمعي.

وقد سعدت عندما علمت أن الصديق الأستاذ محمد بن عبدالرزاق القشعمي سوف يتولى هذا الجانب من سيرة الوهيبي بالدراسة والتوثيق وينشره في كتاب، وفي الواقع أنه أقدر الناس على القيام بهذا العمل بحكم عمله وبحكم خبرته في تاريخ الصحافة السعودية وكتَّابها وتوثيقها، وقد نشر عدداً من الأعمال في هذا الميدان، وأتمنى له التوفيق والسداد.

وفي الختام أقول: رحم الله عبدالله بن ناصر الوهيبي رحمة الأبرار، وأسكنه فسيح الجنان.

الحواشي

(١) الجاسر، حمد: جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد، الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، القسم الثاني، ص٩٤٦، ٩٣٣.

(٢) صحيفة الحزيرة، العدد ٣٣٧٢ في ١٤٠٢/٢/١هـ.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) قام الدكتور عبدالعزيز الخويطر وكيل الجامعة بعمل مدير الجامعة عدداً من السنوات حتى نقل منها رئيساً لديوان المراقبة العامة.

(٦) الجزيرة، العدد ١١٧٨٩ في ١٤٢٥/١١/٢٦هـ.

(٧) المصدر السابق.

(٨) الرياض، العدد ١١٣٤٨ في ١٤٢٥/١١/٢٨هـ.

(٩) الجزيرة، العدد ١١٧٨٨ في ١٤٢٥/١١/٢٥هـ.

(١٠) Beirut, Al-Risalah Est. For Publishing, 1973

(١١) مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض (جامعة الملك سعود)، المجلد الأول، السنة الأولى ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، ص٥٣ - ٧٠.

(١٢) المصدر السابق، ص٥٥.

(١٣) بحوث المؤتمر الأول للأدباء السعوديين المنعقد في مكة المكرمة في الفترة ١ - ٥ ربيع الأول ١٣٩٤هـ، جدة، جامعة الملك عبدالعزيز، شركة المدينة للطباعة والنشر، ص١٥٨٨ - ١٥٩٥.

(١٤) المصدر السابق، ١٥٩٠.

(١٥) المصدر السابق، ١٥٩٤.

(١٦) العرب، ج١١، س٤، جمادى الأولى ١٣٩٠هـ/ تموز - آب ١٩٧٠م، ص٩٨٣-١٠١٧.

(١٧) العرب، ج٢، س٩، ص٧٦٩ - ٧٩٦.

(١٨) العرب، ج١١، س٤، ص٩٩٧.

(١٩) المصدر السابق، ص٩٩٨، ٩٩٩.

(٢٠) المصدر السابق، ص١٠٠٠. والنص الذي يشير إليه الوهيبي ورد في سياق غزوة ذات السلاسل في جمادى الآخرة سنة ٨هـ التي كان أميرها عمرو بن العاص. والنص عند الواقدي (كتاب المغازي، ٢/٧٧٠): «... وأمره [أي النبي أمر عمرو بن العاص] أن يستعين بمن مرَّ به من العرب، وهي بلاد بَلِيّ وعُذرة وبَلْقين».

(٢١) المصدر السابق، ص١٠٠٢.

(٢٢) مصادر تاريخ الجزيرة العربية، جامعة الرياض (جامعة الملك سعود)، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٣٦٣- ٣٧٥. وأعادت نشره مجلة العرب، ج١١ و١٢، س١١، الجماديان ١٣٩٧هـ/ آيار - حزيران ١٩٧٧م، ص٨٩١ - ٩٠٧.

(٢٣) المصدر السابق، ص٣٦٣.

(٢٤) المصدر السابق، ص٣٦٤.

(٢٥) المصدر السابق، ص٣٦٥.

(٢٦) المصدر السابق، ص٣٧٣.

(٢٧) المصدر السابق، ص٣٧٤.

(٢٨) العرب، ج٧ و٨، س٢٣، المحرم وصفر ١٤٠٩هـ/أيلول - تشرين ١٩٨٨م، ص٤٣٣-٤٤١.

(٢٩) المصدر السابق، ص٤٣٥.

(٣٠) مقدمته لكتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص٢٦٢.

(٣١) العرب، ج٧ و٨، س٢٣، ص٤٣٣.

(٣٢) المصدر السابق، ص٤٣٤.

(٣٣) المصدر السابق، ص٤٣٦.

مخاطبة بين الزجَّاج وثَعْلب

أبو إسحاق الزجّاج إبراهيم بن السري (المتوفى ٣١١هـ)

عبدالعزيز بن عبدالكريم التويجري

مقدِّمة:

يزخر تراث العربية بنصوص لغوية وأدبية قمينة بالضبط والتحرير والنشر. وتحفل كتب السير والتراجم المطوَّلة بنصيب وافر من تلك النصوص؛ إذ اتضح لي بعد قراءة بعض تلك السير في بعض تلك الكتب أن هذا النوع من التأليف التاريخي المرجعي قد أودعه مؤلفوه بعضاً من النصوص اللغوية والأدبية بخاصة، والمعرفية بوجه عام، والشأن نفسه في كتب الأدب واللغة والنحو الموسوعية؛ إذ تتضمن هذه الكتب بعضاً من تلك النصوص.

وقد عثرت أثناء قراءتي (معجم الأدباء) لياقوت الحموي على نص جيد طريف في موضوعه لأبي إسحاق الزجاج أورده ياقوت في ترجمته له. وقرأت النص متأمِّلاً مضمونه فرأيته نقداً وجَّهه الزجاج لشيخه ثعلب يعترض فيه على بعض الألفاظ التي وسمها ثعلب بـ(الفصيحة)؛ إذ يرى الزجاج أنها غير ذلك. وتتبعت تراجم الزجاج في الكتب التي ترجمت له قبل ياقوت وبعده فلم أجد النص فيها، فلجأت إلى كتب الأدب واللغة والنحو المطولة؛ ملتمساً فيها متن النص، فلم أعثر عليه إلا لدى أحد العلماء المتأخرين، وهو السيوطي الذي ضمّنه كتابيه: (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) و(الأشباه والنظائر في النحو).

وقد رأيت نشر هذا النص، وسوَّغ لي ذلك عدة أمور، من أهمها:

١- هذا النص من النصوص القديمة في متن اللغة، وهو لسان ناطق ومثال حي لحركة النقد اللغوي المبكِّر؛ فقد كان في حياة أبي العباس ثعلب في القرن الثالث الهجري.

٢- توافر عدد من النسخ المخطوطة العالية القيمة لهذه الرسالة.

٣- نشره في بطن بعض الكتب الموسوعية في السير والتراجم وفي النحو

واللغة أمر يجعل انتشاره محدوداً؛ ولذا فإن إفراد النص ونشره مستقلاً يجعله أكثر انتشاراً وأعم تداولاً في المحافل العلمية.

٤- نشر النص في الكتب المرجعية - المشار إليها آنفاً - لم يتوافر فيه التحقيق والتعليق والتصحيح؛ فقد حدث في فقر كثيرة من النص سقط وتحريف وتصحيف وأخطاء في الضبط ونحوها، ولم يتوافر في بعضها توثيق النقول وعزو النصوص إلى أصحابها.

ومن أمثلة ما حدث في (معجم الأدباء، نشرة: د. إحسان عباس):

١- عدم ضبط بعض الألفاظ في متن النص ضبطاً تاماً.

٢- نقص النص؛ فقد حدث في بعض فقراته سقط، ومن ذلك:

أ- ٥٧/١: «... وليس هذا مما يغيَّر بالنسب لبعده عنها...». وفي هذه الفقرة سقط، وصحة النص: «وليس هذا مما تغيّره ياء النسب...».

ب- ٥٧/١: «... فإذا لم تذكر الشر، قلت: أوعدته بكذا نقضاً لما أصّلت». وفي هذا النص سقط أيضاً، وصحة السياق: «... فإذا لم تذكر الشر قلت: أوعدتَه بكذا؛ فقولك: بكذا، نقض لما أصّلت...».

ج- ٥٧/١: «... وقلتَ: هو لرِشدة وزِنية، كما قلت: لغَية. الباب فيهما واحد». وصحة النص: «... لرِشدة وزِنية. وإنما هو لرَشدة وزَنية. كما قلت: لغَيَّة. والباب فيهما واحد».

وهناك مواضع أخرى سنشير إليها في حواشي التحقيق.

ومن أمثلة ما وقع في (المزهر، نشرة: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين):

١- خلو مواضع كثيرة في النص من الضبط.

٢- حدوث بعض الخطأ والتصحيف والسقط في المتن، ومن ذلك:

أ- ٢٠٥/١: «... كما تقول: رجل خصم، ولا يقال امرأة خصمة...». وصحة النص: «... كما يقال: رجل خصم وامرأة خصم...».

ب- ٢٠٥/١: «وقد أثبتّ من هذا النوع...». وفي هذا تصحيف وسقط، وصحة النص: «... وقد أتيتَ بباب من هذا النوع...».

ج- ٢٠٥/١: «... ألا ترى أنك لو نسبت إلى معزى.. لقلت: مِعزي.. ولم تقل مَعزِي..». وهذا خطأ، وصحته: «... لو نسبت إلى مِعزى قلت: مِعزوي... ولا تقول: مَعزوي...».

د- ٢٠٥/١: «فإذا لم تذكر الشر قلت: أوعدته بكذا نقضاً لما أصلت..». وقد وقع سقط في هذه الفقرة، وصحة النص: «فإذا لم تذكر الشر قلت: أوعدته بكذا؛ فقولك: بكذا، نقض لما أصَّلت». ولم يتنبه محققو المزهر لهذا السقط، والذي أوهمهم في صحة العبارة مقابلتهم نص السيوطي بنص ياقوت الذي وقع فيه السقط.

هـ- ٢٠٦/١: «.. وقلتَ: هي أسمُنة في البلد..». وصحة النص: «.. أسنُمة للبلد».

و- ٢٠٦/١: «.. ولا معنى هذا فصيح لو قلته..». وفي هذه الفقرة سقط وتحريف، وصحة النص: «.. ولا معنى لهذا الكلام يصح لو قالته العرب».

ومواضع أخرى غير هذه.

ومن أمثلة ما وقع في «الأشباه والنظائر في النحو، نشرة: د. عبدالعال سالم مكرم»:

١- حدوث بعض الخطأ الناتج عن التصحيف والتحريف، ومنه:

أ- ٦/٨: «.. فاحفظ مني ذلك». وصحته: «فأحفظني ذلك».

ب- ٨/٨: «ولكن هنا أنت». وصحته: «.. هذا أنت».

٢- اعتور بعض فقر النص سقط، ومن ذلك:

قوله: ١٠/٨: «... وقلت: هو لرشدةِ وزنيةِ، كما قلت: لغَية». وصحة النص «وقلت: هو لرِشدةٍ وزِنيةٍ. وإنما هو لرَشدةٍ وزَنيةٍ. كما قلت: لغَية».

وهناك أخطاء غيرها في هذه النشرات لم أعرض لها اكتفاء بما ذكرته.

ولكل ما سبق رأيت نشر النص منفرداً وتحقيق متنه، فبحثت عن مخطوطاته وتيسَّر لي مجموعة جيدة منها. وقد أخضعتها للدرس، فاخترت أجودها وحققت عنها الرسالة مقابلاً بها النسخ الأخر، كما قابلت عليها نشرات النص الثلاث الآنفة الذكر.

وقد اخترت لهذه الرسالة عنوان (مخاطبة بين الزجَّاج وثَعْلب)؛ لوجوده في أول متن النص في جل المخطوطات ونشرة الأشباه والنظائر في النحو.

وهذا العمل الذي أقدمه لعشاق العربية ما هو إلا اجتهاد دفعني إليه حب هذه اللغة وتراثها اللغوي والأدبي.

وأخيراً، فإن واجب الوفاء يقتضي شُكْر أستاذي أ. د. قاسم السامرائي الذي أفضل عليَّ ببعث مصوَّرة مخطوطة (ليدن) بكل أريحية، وشُكْر نخبة من أساتذتي وزملائي في قسم اللغة العربية وآدابها في كلية الآداب من جامعة الملك سعود الذين أيدوا نشر هذا النص مستقلاً، وفي مقدمتهم أ. د. عبدالعزيز بن ناصر المانع وأ. د. محمد خير البقاعي اللذان أثنيا على مضمون النص، وكرُما بقراءة عملي فيه، ورضيا عنه، فأجازاه بعد أن أبديا عليه ملاحظ قيمة أخذت بها. وشُكْر أخي أ. د. محمد أحمد الدالي الذي انتفعت بملاحظه وتصويبه ونقده هذا العمل.

راجياً من قرَّاء صنعتي المتواضعة لهذا النص نقدها وإفادتي بمواطن ضعفها ومواضع الخلل فيها؛ ليمكن تدارك ذلك في نشرة لاحقة إن شاء الله. والشكر لهم سلفاً على حسن صنيعهم.

والله ولي التوفيق.

القسم الأول: الزجّاج (حياته، آثاره، وصف النُّسَخ المعتمدة في التحقيق، منهج التحقيق، نماذج من صور المخطوطات)

اسمه ومكانته:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج[1]، أو إبراهيم بن محمد بن السري[2]، ولقِّب بالزجاج لأنه اتخذ من خرط الزجاج وبيعه مهنة له. وقد تخلى عن هذه المهنة واشتغل بطلب العلم فأخذه عن علماء عصره، واستقلَّ بعد ذلك فصار من أهل العلم بالأدب وأصبح يُتلقَّى عنه. وقد اختص الزجاج بصحبة أحد وزراء الدولة العباسية، وقام بتأديب ولده، ثم أصبح تلميذه هذا وزيراً، فأفاد منه جاهاً ومالاً وفيراً. فقد أمر المعتضدُ الخليفةُ العباسيُّ الوزيرَ القاسمَ بنَ عبيدِالله بن سليمان - تلميذَ الزجَّاج - أن يطلب من يفسِّر له كتاب جامع المنطق، وكان هذا الكتاب على هيئة جداول، فطلب الوزير من الزجاج أن يعمل ذلك؛ بناء على تزكية من المبرد للزجاج. فقام الزجاج بتفسيره كله، وحمله الوزير إلى المعتضد الذي استحسنه وأمر له بثلاث مئة دينار[3]، «وصار للزجاج بهذا السبب منزلة عظيمة، وجُعل له رزق في الندماء، ورزق في الفقهاء، ورزق في العلماء»[4].

وقد أثنى على الزجاج عدد ممن ترجموا له فوصفوه بأنه من أهل الدين المتين والفضل، وبأنه حسن الاعتقاد، جميل الطريقة[5]، وأنه أيضاً «من أكابر أهل العربية»[6].

شيوخه وتلاميذه:

أخذ أبو إسحاق الزجاج عن جلّة علماء عصره، فتلقى عنهم النحو وعلوم العربية. ومن أشهر من أخذ عنهم: أبو العباس المبرد[7]، وأبو العباس ثعلب[8]. وحسبنا بهذين العَلمَيْن من أعلام العربية المتقدمين علماً وثقة وصدقاً.

وتلقَّى العلم عن أبي إسحاق نخبة من معاصريه، وقد أصبح تلامذته من

بعده من كبار علماء العربية وأثباتها المتقنين. ومن أبرز من أخذ العلم عن الزجاج: أبو علي الفارسي[9]، وأبو سعيد السيرافي[10]، وأبو جعفر النحاس[11]. وللزجاج تلامذة آخرون[12]، وكلهم نهل من معين العربية على يديه. ويظهر لنا من خلال تأمل أسماء شيوخ الزجاج وتلاميذه أنه أخذ عن الثقات المبرِّزين الذين أجمع علماء العربية على صدقهم وعلمهم وريادتهم. وكذلك الشأن في تلامذته الذين خدموا العربية بالمصنَّفات الجليلة ذات الأثر الكبير في علوم العربية، وأصبح لهؤلاء تلامذة أيضاً لا يقل أثرهم في العربية عن أثر بعض مشايخهم؛ تصنيفاً وتدريساً ونشراً للعربية وعلومها المختلفة.

آثاره:

صنّف الزجاج عدداً وافراً من الكتب، وشمل هذا التصنيف حقولاً شتى في العربية؛ فقد ألّف أبو إسحاق في تفسير القرآن وفي النحو والتصريف واللغة والعروض وغيرها. وقد أخفت يد الزمن بعض آثار الزجاج، وبقي لنا بعض من تلك الآثار. ونشير هنا إلى جمهرة تلك الكتب التي وصلت إلينا والتي لم تصل إلينا بعد، مع الإشارة إلى ما طُبع منها وفق ما تهدينا إلى معرفته. ومن أهم تلك الكتب:

في تفسير القرآن:

١- معاني القرآن: حققه عبد الجليل شلبي، وصدر بعنوان: معاني القرآن وإعرابه.

٢- تفسير أسماء الله الحسنى: نشره محققاً أحمد يوسف الدقاق.

في النحو:

٣- ما ينصرف وما لا ينصرف: حققته هدى محمد قراعه.

٤- شرح أبيات سيبويه.

في اللغة:

٥- الاشتقاق.

٦- مخاطبة بين الزجاج وثعلب في مسائل أنكرها وغلّطه فيها من كتاب فصيح الكلام، وهي رسالتنا هذه، وسأفرد لها ذكراً.

٧- خلق الإنسان: حققه إبراهيم السامرائي.

٨- خلق الفرس.

٩- فعلت وأفعلت: نُشر بتحقيق ماجد حسن الذهبي.

١٠- المقصور والممدود.

في العروض:

١١- كتاب القوافي.

١٢- كتاب العروض: نشر مختصراً له سليمان أبو سنة.

وللزجاج كتب أخرى، منها: ما فُسِّر من جامع المنطق، والفرق بين المؤنث والمذكر، والنوادر، والأمالي، والأنواء، والوقف والابتداء، وغيرها. وقد أغفلت بعض مصادر ترجمة الزجاج ذكر بعض هذه الكتب، وأشار بعضها إلى جل مصنَّفاته(١٣).

وفاته:

توفِّي أبو إسحاق الزجاج في صدر القرن الرابع الهجري، ولم تتفق أقوال المؤرخين على تاريخ محدَّد لوفاته؛ فقد ذكر ابن النديم أن الزجاج توفي سنة ٣١٠هـ(١٤)، وذكر الزبيدي أنه توفي سنة ٣١٦هـ(١٥). وذهب بعضهم إلى أن الزجاج توفي سنة ٣١١هـ، ومن هؤلاء أبو البركات بن الأنباري، وياقوت الحموي(١٦). وذكر القفطي أن وفاة الزجاج كانت سنة ٣١١هـ أو ٣١٦هـ(١٧). وأورد ابن خلكان ثلاثة أقوال في تاريخ وفاة الزجاج، هي أنه توفي سنة ٣١٠هـ أو ٣١١ أو ٣١٦هـ، دون أن يرجِّح قولاً على آخر(١٨). ولعل أرجح الآراء في تاريخ وفاة الزجاج هو سنة ٣١١هـ؛ إذ ذكرت ذلك جمهرة كتب السير والتراجم التي ترجمت للزجاج(١٩).

هذه الرسالة:

يتضمن متن رسالتنا هذه نقداً لبعض ما أورده ثعلب في (فصيحه) من ألفاظ، سواء أكانت مفرداتٍ أم غيرها. فقد تعقب الزجاج ثعلباً في عدة مواضع مخطِّئاً إياه في نعتها بالفصاحة. ومن أهم ما عرض له الزجاج: ما ذهب إليه ثعلب من أنه يقال: «عرق النَّسا»؛ إذ يرى الزجاج أنه يقال: «النَّسا» دون إضافة. ويسم ثعلب إطلاق (عزبة) على الأنثى بأنه فصيح، ويخطئ ذلك الزجاج. ويعرض ثعلب لقول العرب: «وعدت الرجل خيراً أو شراً، فإذا لم تذكر الشر قلت: أوعدته بكذا»، فيتعقب الزجاج ما ذكره ثعلب ويرى فيه تناقضاً. ويتناول ثعلب حركة الهاء في المثل: «إذا عزَّ أخوك فهُن»، فيرى أن الهاء مضمومة، ويخالفه الزجاج فيذكر أنها مكسورة. وغير هذه مما اعترض فيه الزجاج على ثعلب.

وهذه المآخذ الزَّجَّاجية لم تُسلَّم للزجاج؛ فقد انبرى عدد من اللغويين للرد عليه وتفنيدها، منهم ابن خالويه وأبو منصور الجواليقي اللّذان ردّا على الزجاج وانتصرا لثعلب مؤيدين أقوالهما بشواهد من النثر والشعر الواردين عن العرب، وخلصا إلى أن ما ذكره الزجاج يعدُّ من الأقوال والآراء المرجوحة(٢٠).

وذكر ياقوت الحموي أن مآخذ الزجاج على ثعلب لم تسلم له؛ فقد رد عليه علماء اللغة أقواله، وألفوا مؤلفات في الانتصار لثعلب(٢١). ويظهر أن ياقوتاً يقصد ابن خالويه والجواليقي وغيرهما. ولعل الزجاج احتكم إلى مذهبه البصري الذي يُعْنَى بالقياس ويعتمده في اللغة والنحو. ولذا فقد اتهم بعض اللغويين الزجاج بأنه قليل الرواية والسماع اللَّذين يعتمدهما المذهب الكوفي. والنص بمجمله لغوي؛ إذ يتضمن بعض قضايا البنية والتركيب، فيعرض للأصوات والدلالة من خلال ضبط الحركات، وتوضيح المعاني للألفاظ التي ناظر فيها الزجاج ثعلباً، ونحو ذلك.

توثيق اسم الرسالة ونسبتها إلى مؤلِّفها:

ورد في جل النسخ المخطوطة للرسالة ونشرة الأشباه والنظائر في النحو عنوان يسم هذا النص بأنه: «مخاطبة جرت بين الزجاج وثعلب في مسائل أنكرها وغلطه فيها من كتاب فصيح الكلام». وذكر ابن الأنباري أنه: «الرد على ثعلب في الفصيح»(٢٢). ونعته الصفدي بـ: «المؤاخذات على الفصيح لثعلب»(٢٣). وجاء في إحدى المخطوطات أنه: «مؤاخذات أبي إسحاق الزجاج على أبي العباس ثعلب وتخطئته في عشرة مواضع من كتاب الفصيح»(٢٤). وقد خلا النص من العنوان عند ياقوت الحموي الذي نسبه صراحة للزجاج وأورد النص في أثناء ترجمته له(٢٥). أما السيوطي فقد ذكر أنه: «مخاطبة....»، ونسب النص إلى الزجاج في كتابيه: الأشباه والنظائر في النحو، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها(٢٦). وقد أغفل الإشارة إلى العنوان في الأخير.

والاختلاف في عنوان هذه الرسالة ليس بدعاً فيه؛ إذ نجد الكثير من كتب تراث العربية حدث فيها ذلك. ولعل هذا الاختلاف يعود - كما أرجِّح - إلى أن الزجاج نفسه لم يضع لها عنواناً، وربما كان ذلك أيضاً بسبب كون الرسالة نصاً قصيراً إذا ما قِيسَ بكتبه الأخرى.

ولم يذكر بروكلمان هذه الرسالة ومؤلفها، وإنما قال في أثناء حديثه عن (فصيح ثعلب): «واستخرج منه بعض معاصريه عشرة أخطاء بسبب تحامله على الفرَّاء»(٢٧)، ويعني بذلك الزجَّاج.

أما سزكين فقد ذكر هذه الرسالة وأوسع لها ذكراً في كتابه، فعرض لبعض مخطوطاتها ومظان وجودها في خزائن الكتب في العالم(٢٨).

وكما نرى فقد وثقت النسخ المخطوطة وبعض من ترجم للزجاج نسبة هذه الرسالة إليه، كما نسبها إليه ياقوت الحموي والسيوطي - كما ألمحنا - وبعض المحدثين من الباحثين في حقل أسماء الكتب والمصنفين؛ ولذا فإن نسبة نص الرسالة إلى الزجاج ثابتة لا يصل إليها الشك ولا تحتمله.

(الفصيح) لثعلب:

يتضمن فصيح ثعلب التنبيه على الألفاظ الفصيحة في العربية، تلك الألفاظ التي تعد أفصح من غيرها. وقد احتوى هذا الكتاب عدداً من الأبواب التي ينتظم كل منها جانباً من جوانب الفصاحة.

وقد شرح الفصيح عدد من اللغويين، منهم: ابن درستويه، وابن خالويه، وأبو سهل الهروي، وأبو علي المرزوقي، وأبو جعفر اللبلي، وغيرهم.

وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

توافر لي - بحمد الله - أربع نسخ لهذه الرسالة، وعز عليَّ الحصول على غيرها. وتنتمي هذه النسخ لأربعة بلدان كما سيأتي، وقد حققت النص عنها بعد دراستها واختيار الأصل، ثم ترتيب النسخ الثلاث الأُخر حسب قيمتها وجودتها. وهذه النسخ هي:

١- نسخة (برلين) - الأصل:

هذه النسخة من مقتنيات مكتبة الدولة (المكتبة الملكية) في برلين، وهي فيها برقم (٦٩٣٣)، وعليها ختم المكتبة، وقد وضع الختم فوق العنوان.

وتقع هذه النسخة في ضمن مجموع يبدأ من الورقة (١٤٨) كما هو مدوَّن في أعلى الورقة. ويلي نص الزجاج نص يتضمن مسألة من التعجب من إلقاء أبي بكر الأنباري، ويبدأ هذا النص بالورقة (١٥١/ب)، وبذلك تكون هذه النسخة من أربع ورقات. ومسطرتها ١٥ سطراً، وتتراوح الأسطر بين ٨ - ١١ كلمة. وليس على هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ.

وهي نسخة تامَّة عالية الجودة، وقد كتبت بمداد أسود وبخط النسخ المبكر، وهو خط جميل واضح جداً. ومضبوطة بالشكل في غالب النص. وقد ميِّزت كلمة «قلت» بخط سميك كبير. وقد أضفى الضبط بالشكل على هذه النسخة رونقاً وجمالاً ظهر في أسطرها وفقرها المختلفة.

وقد قرئت هذه النسخة على الشيخ أبي الحسين المبارك بن عبد الجبار ابن أحمد الصيرفي في شوال سنة تسعين وأربعمئة. ويعود تاريخ هذه النسخة إلى القرن السابع تقديراً.

وهذه النسخة منقولة من خط أبي منصور الجواليقي اللغوي الثقة الثبت المتقن؛ فقد جاء في ختام المجموع ما نصُّه: «علقها علي بن فارس من خط موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر الجواليقي رحمه الله». وهذا مما يضفي على نسختنا هذه القيمة العلمية العالية، ويجعلها مقدَّمة - علمياً - على غيرها؛ إذ إن النسخ المنقولة من خطوط العلماء المتقدمين الأثبات تمتاز من غيرها من النسخ التي لم يتحقق فيها ذلك.

وتتميز هذه النسخة بأنها مقابلة؛ إذ تظهر عليها علامات المقابلة (٥)، وكتابة كلمة: بلغ أيضاً. وكتب على هوامشها بعض الحواشي والتعليقات اللغوية بشكل مائل؛ ليظهر الناسخ للقارئ أنها ليست من أصل الرسالة كما يظهر لنا.

ولعل هذه الحواشي والتعليقات من عمل أبي منصور الجواليقي، وكأن القرائن تؤيد هذا الاحتمال؛ فقد نسخت هذه المخطوطة عن نسخة الجواليقي التي كتبها بخطه، وذكر قبل كل حاشية الرمز «مو»، وأظنه رمز لـ: موهوب، وهو اسم أبي منصور. ثم إن ما جاء في هذه الحواشي يتفق مع ما ورد في رد الجواليقي على الزجاج وانتصاره لثعلب.

وليس لهذه النسخة صفحة عنوان، وإنما جاء العنوان في أعلى الورقة (١٤٨) وفق ما يلي: (مخاطبة جرت بين أبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج وأبي العباس أحمد بن يحيى في مواضع أنكرها وغلطه فيها من كتاب فصيح الكلام مستخرج من كتاب «النُّزَه والابتهاج» للشمشاطي). ثم يلي ذلك أول النسخة: أخبرنا الشيخ أبو الحسين المبارك... الصيرفي...، ويلي ذلك سند رواية النص.

وكتب العنوان مرة أخرى في الصفحة (١٤٨/ ب)، وتحته خمسة أبيات في جميع ما يؤنث من أعضاء الحيوان ولا يجوز تذكيره، وبيتان في جميع ما يؤنث ويذكر، وبيتان في جميع ما يذكر من الأعضاء ولا يجوز تأنيثه، وجاء البيت الثاني من هذين الأخيرين في الهامش وبعده في أعلى الصفحة (١٤٨/ ب): تمت الأبيات. ولعلَّ ما دُوِّن تحت العنوان المكرر سهو من الناسخ، وربما كان ما دوَّنه هنا أحد نصوص المجموع؛ إذ لا رابط بينها البتة.

وكتب تحت تلك الأبيات معلق باللغة الأجنبية: Ms. Or. Fol 132، وترجمته: مخطوطات شرقية، الورقة ١٣٢. وعلى المخطوطة تعليقات باللغة الأجنبية يظهر منها - كما يبدو - اطلاع المستشرق (وليم أهلورد) عليها.

وقد أشار بروكلمان وسزكين إلى هذه النسخة[٢٩].

وليس في هذه النسخة أخطاء، كما تخلو من التصحيف والتحريف، ويكاد ينحصر سقطها في كلمتين أو ثلاث.

وعلى هذا المجموع تملُّك نصُّه: «ملكه بفضل الله تعالى أحمد بن النحاس الشافعي، لطف الله به».

ولكل ما سبق ذكره من مميزات هذه النسخة ذات الجودة والتمام وسند الرواية والمقابلة ونسخها من نسخة الجواليقي، وغير تلك مما تتفرد به هذه النسخة؛ اعتمدتها أصلاً وقابلت سائر النسخ عليها، ورمزت لهذه النسخة بـ (الأصل).

٢- نسخة (ليدن) - ل:

وهي نسخة مكتبة جامعة ليدن بهولندا، ورقمها: (٢٥١٧) or، وتقع هذه النسخة في لوحة واحدة/ صفحتين. وفي كل صفحة ٢٣ سطراً، وفي كل سطر ١٩ كلمة تقريباً. وقد ذكر د. فؤاد سزكين أن هذه النسخة تقع في خمس ورقات[٣٠]، ولعله وهم في ذلك؛ فقد جاء في السطر الأخير من الصفحة

الثانية القول: ثم انتصر... الحسين... بن خالويه... لأبي العباس ثعلب. وجاء بعد ذلك نص ابن خالويه في الرد على الزجاج والانتصار لثعلب كاملاً. وهذا يعني أن سزكين لم يطّلع على هذه المخطوطة، وربما دوَّن معلوماته حولها من خلال فهارس هذه المكتبة. ونحن نعلم أن الدقة التامَّة تعوز في أحيان كثيرة فهارس المكتبات وخزائن الكتب. ولم يُذكر في هذه النسخة تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ، وليس لها صفحة عنوان. وقد أمدَّني بهذه النسخة - مشكوراً - الدكتور قاسم السامرائي وأفادني حولها بقوله: «وتظهر المخطوطة... وبعد دراسة كاغدها تبيَّن لي أنه يعود إلى بداية القرن الثامن الهجري لظهور الخطوط المائية المتقاربة، وهي سمة الكاغد الشامي الذي بدأ بالظهور منذ سنة ٧٢٠هـ»(٢١).

وقد كتبت هذه النسخة بقلم دقيق. أما خطها فهو خط الرقعة، وقد يخلط معه غيره. وراعى الناسخ بيان بعض الكلمات المراد إبرازها وتوضيحها بوضع خط بالقلم في أعلاها كعادة المتقدمين من النساخ؛ مثل: قلت، وقال، وتقول، ونحوها. ويظهر أن هذه النسخة مكتوبة على ورق خشن ومحبوكة بخيطين في وسطها كما هو ظاهر من خلال الصورة الفلمية.

وليس في هذه النسخة إلا القليل - بل النادر الذي لا يُذكر - من التصحيف والتحريف والسقط، وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز: (ل).

٣- نسخة (الأسكوريال) - س:

وهي من مقتنيات مكتبة الأسكوريال بإسبانيا، ورقمها فيها (٧٧٢)، وهي ضمن مجموع يبدأ ترقيمها فيه بالورقة ١٠٤/أ إلى ١٠٥/ب. وتقع في أربع ورقات، ومسطرتها ١٩ سطراً، وفي كل سطر ١٠ - ١٤ كلمة. ومنها مصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم (٢٤٢) لغة.

وقد نسخت سنة ٧١٠هـ، وذلك وفق تاريخ النسخ المدوَّن في الرسالة التي

قبلها. وهي بخط محمد بن عبد الملك بن عساكر البعلبكي الشافعي؛ ولذا فإن الراجح أنها من منسوخات الشام. وقد كتبت هذه النسخة بخط النسخ التدويني المعتاد. وهي غفل من حركات الشكل باستثناء النصب بالفتح في مواضع قليلة. والمجموع يضم عدداً من النصوص، منها: رد الجواليقي على الزجاج في مؤاخذاته لثعلب، ومؤاخذات الجواليقي على ثعلب، وهما في الأوراق من ١٠٦/أ إلى ١١١/أ، وهما يأتيان بعد نص الزجاج مباشرة، ويليهما كتاب (الإغراب في جدل الإعراب) لعبدالرحمن بن محمد الأنباري.

وقد جاء في بداية المخطوطة أنها حاشية، ثم ورد القول بأنها مخاطبة في أثناء سند الرواية. وليس لهذه النسخة صفحة عنوان. ويلاحظ في هذه النسخة أن الناسخ يستعمل المواضع: الأول، والثاني، والثالث إلى العاشر، بدلاً من كلمة: قلتَ.

وفي هذه النسخة تصحيف وتحريف وسقط ليس بالكثير. وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (س).

٤- نسخة (الخزانة التيمورية) - ت:

وهي نسخة تحتفظ بها دار الكتب المصرية ضمن مجموعة العلاَّمة أحمد تيمور، ويبدو أنها ضمن مجموع، وتتألف من ثلاث ورقات. ومسطرتها ١٩ سطراً في الصفحة، وفي كل سطر ٩ كلمات تقريباً.

وليس لهذه النسخة صفحة عنوان، ويعود تاريخ كتابتها إلى القرن الرابع عشر للهجرة تقريباً، وقد كتبت بخط النسخ الجيد.

وليس في النسخة تصحيف وتحريف يُذكر. أما السقط فقد حدث فيها، ولكنه قليل. وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (ت).

وقابلت نص الرسالة أيضاً - كما ألمحت في المقدمة - بنصِّها في معجم الأدباء لياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، ورمزت له بالرمز (د). وفي

(المزهر) للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، ورمزت له بالرمز (ز)، وفي (الأشباه والنظائر في النحو) للسيوطي أيضاً ورمزت له بالرمز (ظ).

منهج التحقيق:

بعد نسخ النص عن النسخة (الأصل) قمت بتحقيقه وإقامة نصِّه وفق ما يأتي:

١- اعتمدت نسخة (برلين) أصلاً؛ لتمامها ووضوحها وضبطها المحكم، ولكونها منسوخة عن نسخة أبي منصور الجواليقي، ولوجود تاريخ في سند روايتها كما أشرت إلى ذلك في وصف النسخ. وقابلت بهذه النسخة النسخ الثلاث الأُخر، والنشرات الثلاث الآنفة الذكر، مثبتاً أهم الفروق بينها.

٢- أخذت بالرسم الإملائي المعروف في كتابة النص وتحرير متنه.

٣- ضبطت ما يحتاج إلى ضبط من كلمات النص، ولم أقتصر على ما ضُبِط في الأصل.

٤- وثّقت نقول الزجاج عن ثعلب من كتابه الفصيح، وعزوت غيرها - وهي نادرة - إلى مصادرها.

٥- وضعت الزيادة - وهي قليلة - على نسخة الأصل بين معقوفين، وأشرت إلى مصدرها في الحاشية.

٦- وضعت في أول كل فقرة من فقرات النقد رقماً مستقلاً.

٧- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها ومواضعها في السور، والقراءات القرآنية إلى قرَّائها، وأشرت إلى مصادرها من كتب القراءات.

٨- خرجت شواهد النثر والشعر من مصادرها.

٩- شرحت ما رأيت أنه بحاجة إلى شرح من ألفاظ النص.

١٠- ترجمت للأعلام - غير ذوي الشهرة - ترجمة موجزة، وأحلْتُ على بعض مظانها.

حواشي القسم الأول وتعليقاته

(١) ينظر: الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، ١١١-١١٢. والأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ١٨٣. والحموي، ياقوت، معجم الأدباء، ٥١/١. والصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ٣٤٧/٥. وسائر الأجزاء عُنِيَ بها نخبة من المحققين ونشرت في أعوام مختلفة.

(٢) ابن النديم، أبو الفرج، الفهرست، ٦٦. وابن خلكان، وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، ٤٩/١.

(٣) ينظر: ابن النديم، الفهرست، ٦٦. والأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ١٨٤. وياقوت، معجم الأدباء، ٦٣/١. ونقل ياقوت ما جاء في معجمه عن ابن النديم، فعبارتهما واحدة.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ٦٦. وياقوت، معجم الأدباء، ١٥٠/١.

(٥) ينظر: الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ١٨٣. وياقوت، معجم الأدباء، ٥١/١.

(٦) الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ١٨٣.

(٧) ينظر: أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، ١٣٥. والتنوخي المعري، أبو المحاسن، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ٥٥. والقفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ١٩٤/١، ١٩٥.

(٨) ينظر: التنوخي المعري، أبو المحاسن، ٥٥. واليماني، عبدالباقي، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، ١٢.

(٩) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥٠/١. وياقوت، معجم الأدباء ٥٢/١، ٥٤. والصفدي، الوافي بالوفيات، ٣٤٨/٥.

(١٠) ينظر: التنوخي المعري، تاريخ العلماء النحويين، ٢٨.

(١١) ينظر: النحاس، أبو جعفر، إعراب القرآن، المقدمة، ٣٧.

(١٢) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥٥٠/١.

(١٣) ينظر في مصنفات الزجاج: ابن النديم، الفهرست، ٦٦. والأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ١٨٣. وياقوت، معجم الأدباء، ١/٦٣. وابن خلكان، وفيات الأعيان، ١/٤٩. والصفدي، الوافي بالوفيات، ٥/٣٤٩، ٣٥٠.

(١٤) ينظر: ابن النديم، الفهرست، ٦٦.

(١٥) ينظر: الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، ١١٢.

(١٦) ينظر: الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ١٨٥. وياقوت، معجم الأدباء، ١/٥٢.

(١٧) ينظر: القفطي، إنباه الرواة، ١/١٩٨.

(١٨) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١/٥٠.

(١٩) ينظر ما ورد في الحواشي السالفة: ١٦، ١٧، ١٨.

(٢٠) ينظر: ابن خالويه، الحسين، انتصار ابن خالويه فيما تتبعه عليه الزجاج، مخطوط - ليدن، (مكتبة جامعة ليدن رقم ٢٥٧١). والسيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ٨/ ١٣-٢٤. والجواليقي، أبو منصور، الرد على الزجاج في مسائل أخذها على ثعلب.

(٢١) ينظر: ياقوت، معجم الأدباء، ١/٥٨.

(٢٢) ينظر: الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ١٨٣.

(٢٣) ينظر: الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ٥/٣٤٩.

(٢٤) ينظر: ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا، ٢/٤٩.

(٢٥) ينظر: ياقوت، معجم الأدباء، ١/٥٥-٥٨.

(٢٦) ينظر: السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، ٨/٥-١٢. والمزهر في علوم اللغة وأنواعها، ١/٢٠٢-٢٠٧.

(٢٧) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، القسم الأول/ ٥٣٨.

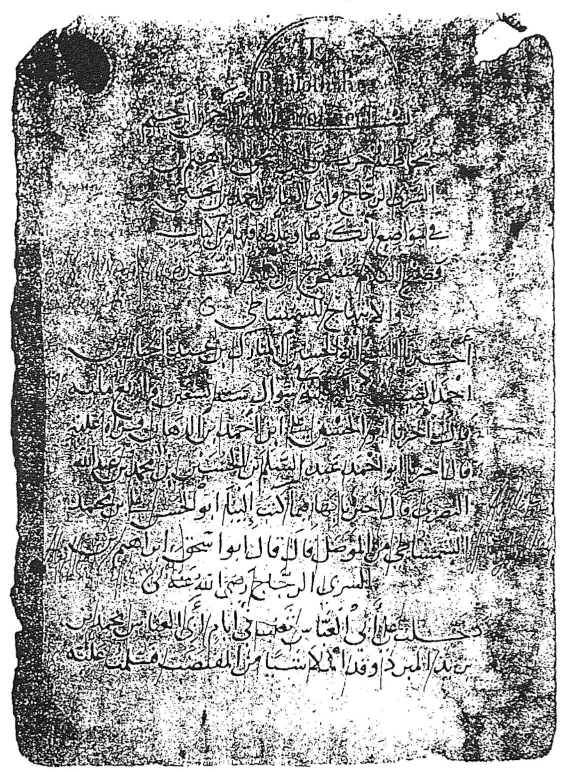
(٢٨) ينظر: سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، المجلد الثامن، ١/١٦٩.

(٢٩) ينظر: بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، القسم الأول/ ٥٣٨. وسزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، المجلد الثامن، ١/١٦٩.

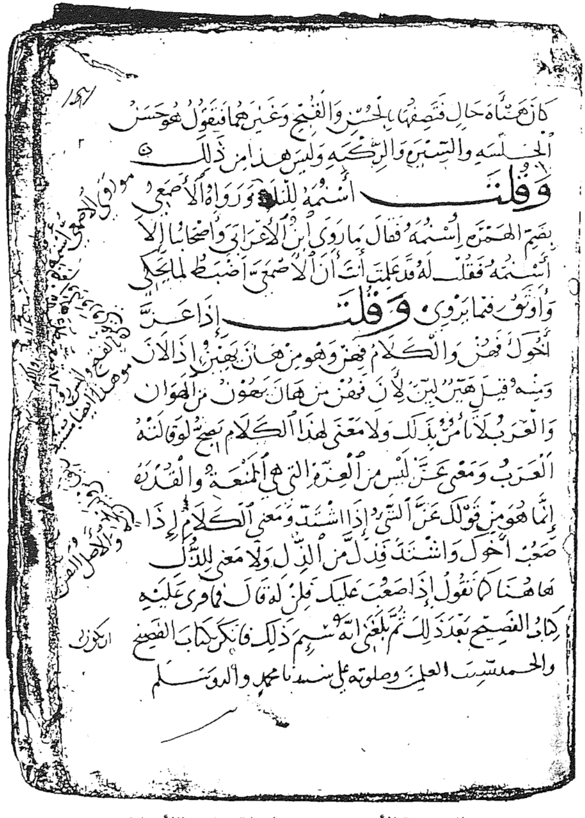
(٣٠) ينظر: سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، المجلد الثامن، ١/١٦٩.

(٣١) ينظر: السامرائي، قاسم، علم الاكتناه العربي الإسلامي، ٢٧٧.

نماذج من صور المخطوطات



الصفحة الأولى من مخطوطة برلين (الأصل)



كان ههنا حال فتصفها بالحسن والقبح وغيرهما فتقول هو حسن
الجلسة والمشية والركبة وليس هذا من ذلك
وقلت أشممه [illegible] ورواه الأصمعي
بضم الهمزة أشممه فقال ما روى ابن الأعرابي وأصحابنا إلا
أشممه فقلت له قد علمت أن الأصمعي أضبط لما يحكي
وأوثق فيما يروي وقلت إذا عز
أخوك فهن والكلام فهن وهو من هان يهن إذا لان
ومنه قيل هين لين لأن فهن من هان يهون من الهوان
والعرب لا تأمر بذلك ولا معنى لهذا الكلام يصح لو قالته
العرب ومعنى عز ليس من العز التي هي المنعة والقدرة
إنما هو من قولك عز الشيء إذا اشتد ومعنى الكلام إذا
صعب أخوك واشتد فذل من الذل ولا معنى للذل
ها هنا كما تقول إذا صعب عليك فلن له قال فما رد علينا
كتاب الفصيح بعد ذلك ثم بلغني أنه سمع ذلك فأنكر كتاب الفصيح
والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وسلم

الصفحة الأخيرة من مخطوطة برلين (الأصل)

الصفحة الأولى من مخطوطة ليدن (ل)

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله

حاشية أخبرنا الشيخ تاج الدين أبو اليمن زيد بن الحسن بن زيد الكندي

رحمه الله قال أخبرنا الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن علي بن أحمد بن عبد الله

سبط الشيخ أبي منصور محمد بن أحمد المقرئ قال أخبرنا الشيخ أبو الحسن

المبارك بن عبد الجبار الصيرفي هذا الذي وجدت وجدت بخط شمس الدين

أبي الحسن علي بن ثروان الكندي قال وجدت بخط الشيخ أبي

منصور موهوب بن أحمد بن محمد الجواليقي مما طلبه حرب بن أبي إسحق إبرهيم

ابن السري الزجاج وأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب في مواضع أنكرها

وغلطه فيها من كتاب الفصيح مستخرج من كتاب النزه والابتهاج للشمشاطي

قال أخبرنا الشيخ أبو الحسن المبارك بن عبد الجبار الصيرفي عن أبي

الحسن علي بن أحمد بن الدهان عن أبي أحمد عبد السلام البصري عن أبي

الحسن علي بن محمد الشمشاطي قال أنا به فيما أنبا [illegible] الموصلي قال

قال أبو إسحق إبرهيم بن السري الزجاج دخلت على أبي العباس ثعلب

أيام أبي العباس محمد بن يزيد وقد أملا شيئا من المقتضب مسائل عليه وعنده

أبو موسى الحامض وكان يحسدني شديدا ويجاهرني بالعداوة وكنت ألين

له وأحتمله لموضع الشيخوخة والعلم فقال لي أبو العباس ثعلب قد حمل إلي

بعض ما أملاه هذا الخلدي فرأيته لا يطوع لسانه بعبارته فقلت له لا

يشك في حسن عبارته اثنان ولكن سوء رأيك فيه عندك فقال ما رأيته إلا

الكن منغلقا فقال أبو موسى والله إن صاحبكم ألكن يعني سيبويه فأحفظني

الصفحة الأولى من مخطوطة الأسكوريال (س)

٢٩

على أبي العباس ثعلب ... أبي العباس محمد بن
يزيد المبرد وقد أملى شيئا من المقتضب فسلمت
عليه وعنده أبو موسى الحامض وكان يحسدني شديدا
ويجاهرني بالعداوة وكنت ألين له وأحتمله لموضع
الشيخوخة والعلم فقال لي أبو العباس ثعلب قد حملني
إلى بعض ما [illegible]
بعبارته فقلت له لا شك في حسن عبارته ولكن سوء
رأيك فيه يعيبه عندك فقال ما رأيته إلا ألكن متغلقا
فقال أبو موسى والله إن صاحبكم ألكن يعني سيبويه
فأحفظني ذلك ثم قلت [illegible] عن الفراء [illegible] دخلت
البصرة فلقيت يونس وأصحابه فسمعتهم يذكرونه بالحفظ
والدراية وحسن الفطنة فأتيته فإذا هو أعجم لا يفصح سمعته
يقول لجاريته هات ذلك الماء من ذاك الجرة فخرجت
من عنده ولم أعد إليه فقلت له هذا لا يصح عن الفراء
وأنت [illegible] مأمون [illegible] ولا [illegible] لا يعرف أصحاب
سيبويه من هذا شيئا وكيف يقول هذا لمن يقول في
أول

الصفحة الأولى من مخطوطة الخزانة التيمورية (ت)

القسم الثاني: النص

[مخاطبة بين الزجَّاج وثعلب]

بسم الله الرحمن الرحيم(١).

مخاطَبَةٌ جرت بين أبي إسحاق، إبراهيم بن السَّري الزجَّاج، وأبي العباس، أحمد بن يحيى [ثَعْلَب]، في مواضعَ أنكَرَها وغلَّطه فيها من كتاب (فَصِيح الكَلام)، مُستَخْرَجٌ من كتاب (النُّزَه والابْتِهاج)(٢) للشّمْشاطي(٣)(٤).

أخبرنا(٥) الشَّيخ أبو الحُسَين المُبارك بن عَبدِ الجبَّار بن أحمد الصَّيرفي(٦) قراءةً عليه في شوَّال سنة تسعين وأربع مئة، قال: أخبرنا أبو الحسَين عليُّ بن أحمد بن الدهَّان(٧) قراءةً عليه، قالَ: أخْبرنا أَبو أَحمد عبدُ السَّلام بن الحُسَين بن محمد بن عبدالله البَصْري(٨)، قال: أخْبَرنا بها(٩) فيما كتَب إلينا أبو الحسَن عليّ بن محمد الشّمشاطي من الموصل(١٠)، قال(١١): قال أبو إسحاق، إبراهيمُ بن السَّري الزجَّاج، رضي الله عنه(١٢): دخلتُ على أبي العباسِ ثَعلب، في أيامِ أبي العباس، محمَّد بن يزيد المبرِّد(١٣) - وقد أملى شيئاً من (المقتضَب) - فسلَّمْتُ/ عليه، وعنده أبو موسى الحامض(١٤)، وكان يَحسِدُني شديداً(١٥)، ويجاهرُني بالعَداوة، وكنتُ ألينُ له وأحتَمِلهُ لموضعِ الشَّيخوخةِ والعلم(١٦)/ فقال لي أبو العباس ثعلب(١٧): قد حُمِلَ إليَّ بعض ما أملاه هذا الخُلْدِيُّ(١٨)، فرأيتُه لا يَطُوع لِسانُه بعبارته، فقُلتُ له: لا يشكُّ في حُسنِ عبارتهِ اثنان(١٩)، ولكنَّ سُوءَ رأيكَ فيه يَعيبُه عِنْدك(٢٠)، فقال: ما رأيتهُ إلاَّ ألكَنَ متغلِّقاً(٢١). فقال أبو مُوسى: والله إنَّ صاحبكم أَلْكَنُ - يعني سيبويه - فأحْفَظَني ذلك(٢٢). ثم قال(٢٣): بلغني عن الفرَّاء أنه قال: دَخَلْتُ البصْرَة فلقيتُ يُونسَ وأصْحابَه(٢٤)، فَسَمِعْتُهُم يذكُرُونَه بالحِفظِ والدِّراية وحُسن الفِطْنَة، فأتيتهُ فإذا هو أعجمُ لا يُفْصح، سمعتُه يقول لجاريةٍ له(٢٥): هاتِ ذَيْكَ

الماء[٢٦] من ذاكَ الجرّ[٢٧]، فخَرجْتُ من عنده ولم أعُد إليْه. فقُلتُ له: هذا لا يصحُّ عن الفرَّاء، وأنت غيـر مَأمون في هذه الحِكَاية[٢٨]، ولا يعرفُ أصْحابُ سيبَويْه من هذا شيئاً. وكيف تقولُ هذا لِمن يَقُولُ في أوَّل كتابه: هذا بَابُ عِلْم ما الكَلِم من العَربيَّة[٢٩]، وهذا يعْجِزُ عن إدراكِ فَهْمِه/ كثير من الفُصَحاء[٣٠]، فَضْلاً عن النُّطق به[٣١].

قال ثَعْلب: قد وَجَدتُ في كتابه نحواً من هذا. قلتُ: ما هُو؟ قال: يقول في كتابه، في غَير نُسْخة[٣٢]: «حاشا»، حَرْف يخْفضُ ما بَعْده كما يخْفض «حتّى» وفيها معنى الاسْتِثْناء[٣٣].

فقُلتُ: هَذا هَكَذا في كِتابه[٣٤]، وهُوَ صَحيح؛ ذَهَب في التذْكِير إلى الحَرْف[٣٥]، وفي التأنيث إلى الكَلِمة. قال: فالأجْوَدُ أن يُحْمَلَ الكلامُ على وَجهٍ واحد، قلتُ: كلٌّ جيِّد، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا﴾[٣٦]، وقرئ: (ويعْمَلْ صَالِحًا)[٣٧]. وقال عزَّ وجل: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾[٣٨]، ذهب إلى المعنى، ثم قال[٣٩]: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾[٤٠]، ذَهَب إلى اللَّفْظ[٤١]. وليْسَ لِقَائل أن يَقُول: لو حُمِل الكلامُ على وجهٍ واحدٍ في الآيتين كانَ أجْودَ[٤٢]؛ لأَن كُلَّ هذا جَيِّد[٤٣]. فأمَّا نَحْن فَلا نَذْكُر «حُدُودَ» الفرَّاء[٤٤]؛ لأن خَطَأهُ فيه أكْثَرُ من أنْ يُعَدّ[٤٥]. ولكنْ هَذا أنْتَ عَمِلتَ كِتَابَ «الفَصِيح» للمُبْتَدِئ المُتعلِّم[٤٦]، وهو عِشْرُونَ وَرَقَةً، أخْطَأت في عَشَرَةِ مَواضعَ مِنْه[٤٧]. قال لي: اذْكُرْها.

١- قلتَ[٤٨]: وَهُوَ عِرْقُ النَّسا[٤٩]. وهذا خَطَأٌ، إنما هو النَّسَا[٥٠]، ولا يقال: عِرْقُ النَّسَا./ كما لا يقال: عِرْقُ الأبْهَرِ ولا عِرْقُ الأكْحَل[٥١]، قال امرُؤُ القَيْس:

فَأنْشَبَ أظْفَارَه في النَّسَا
فَقُلْتُ: هُبِلْتَ، ألا تَنْتَصِرْ[٥٢]

٢- وقلتَ: حَلَمْتُ في النَّوْم أَحلُم حُلُماً وحُلْماً[٥٣]. والحُلُم ليس بمصْدَر، وإنما هُو اسْم[٥٤]، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ﴾[٥٥]، وإذا كان للشَّيءِ مَصْدَرٌ واسْمٌ[٥٦] لم يوضع الاسْمُ موضعَ المصْدَر، ألا تَرَى أنَّكَ تقولُ: حَسِبْتُ الشيء أحْسِبُه حسْباً وحُسْبَاناً. والحَسْب: المصْدَر، والحِسَابُ: الاسْم. فلو قلتَ: أُبْلِغَ الحسْب إليكَ[٥٧]، وَرَفعْتُ الحَسْبَ إليك[٥٨]، لم يجُزْ وأنتَ تُريد: أُبْلِغَ الحسَاب إليك[٥٩] [ورَفَعْتُ الحسابَ إليك][٦٠].

٣- وقلتَ: رَجُلٌ عَزَبٌ وامْرأةٌ عَزَبة[٦١]. وهذا خَطَأ، إنما يقال: رَجُلٌ عَزَبٌ وامْرَأَةٌ عَزَب[٦٢]؛ لأنه مَصْدرٌ وُصِفَ به؛ فَلا يثنَّى ولا يُجْمَع ولا يُؤنّث، كما يقال: رَجُلٌ خَصْمٌ وامْرَأة خَصْمٌ[٦٣]. وقد أتيتَ ببابٍ من هذا النوعِ في الكِتَاب[٦٤]، وأَفَرِدْتَ هذا مِنْهُ. قال الشاعر[٦٥]:

يَا مَنْ يَدُلُّ عَــــزَباً عَلَى عَـزَبْ[٦٦]

٤- وَقُلْتَ: كِسْرى[٦٧] بكسْرِ الكاف. وهَذا خَطأ، وإنما هو كَسْرى، والدليل على ذلك أنَّا وإيَّاكم لا نختلف في النَّسَب[٦٨] إلى كِسْرَى: كَسْرَوي [بفتح الكاف][٦٩]، وهذا/ لَيْسَ ممَّا تُغيِّره يَاءُ النَّسَب؛ لبُعْدِه منْها[٧٠]. ألا تَرَى أنَّك لو نَسبْتَ إلى مِعزَى قلتَ: مِعْزَوِي، وإلى دِرْهَم، قلتَ: دِرْهَمِي، ولا تقولُ: مَعْزَوي ولا دَرْهَمي[٧١].

٥- وقُلْتَ: وَعَدْتُ الرَّجُلَ خَيْراً وشراً. فإذا لم تَذْكُرِ الشرَّ قُلتَ: أوْعَدْتُه بكذا[٧٢]. فقولك: بكذا[٧٣]، نقض لما أصَّلْت؛ لأنَّكَ قُلتَ بكذا. وقَوْلُك: بكذا، كنايةٌ عن الشرِّ. والصَوابُ أن تَقُولَ: فإذا لم تذكر الشرَّ قلت: أوْعَدْتُه.

٦- وقلتَ: وهم المطَوِّعَة[٧٤]. وإنما هم المطَّوِّعة، بتشْديد الطَّاء، كما قَال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾[٧٥]. فقال: ما قُلتُ إلا المطَّوِّعة[٧٦]، فقلتُ: هكذا قَرأْتُه عَلَيْكَ وَقَرأهُ غَيْري وَأنا حَاضِرٌ أسْمَعُ مِرَاراً[٧٧].

٧- وَقُلْتَ: هُوَ لِرِشْدةٍ وَزِنْيةٍ[٧٨]. وإنما هو لِرَشْدةٍ وَزَنْيَةٍ[٧٩]. كما قُلتَ: لِغيَّة. والبابُ فيهما واحد؛ لأنه إنما يُريدُ المرَّة الواحدة. ومصادرُ الثلاثي إذا أردت المرَّةَ الواحِدَةَ لم تَخْتَلِف[٨٠]، تَقُولُ: ضربته ضَرْبَة[٨١]، وجلسْتُ [جَلْسَة][٨٢]، وركِبْتُ رَكْبَة، لا اختِلاف في ذلك بينَ أحَدٍ من النحويِّين. وإنما يُكْسَرُ من ذلك ما/ كانَ هَيْئَةَ حال فتَصِفُها بالحُسْنِ والقُبْح وغيرهِما، فَتَقُولُ: هُوَ حَسَنُ الجِلْسَة[٨٣] والسِّيرة والرِّكْبَة. وليسَ هَذا مِن ذلك[٨٤].

٨- وقلتَ: أَسْنُمة[٨٥]، للبَلد[٨٦]. ورواه الأصمعيُّ بضَمِّ الهَمْزَة: أُسْنُمة. فقَال: ما رَوَى ابنُ الأعْرَابي[٨٧] وأصْحَابُنَا إلا أَسْنُمة. فقلتُ[٨٨]: قد علِمْتَ أنت أن الأصْمَعِيَّ أضْبَط لما يحْكي، وأوْثَق فيما يروي[٨٩].

٩- وقلتَ: إذا عـزَّ أخُوكَ فَـهُن[٩٠]. والكلام فَـهِنْ، وهُوَ من هَان يهين، إذا لان. ومِنْهُ قيل: هيِّن ليِّن؛ لأن فَهُن من هان يَهُون؛ من الهوان. والعَرَبُ لا تَأمُر بذَلك، ولا مَعْنى لهذا الكلام يَصِحُّ لو قالتْه العَرَب[٩١].

١٠- ومعنى عزَّ ليس من العِزَّة التي هي المَنَعة والقُدْرَة، إنما هُوَ من قولك: عزَّ الشيء: إذا اشْتدَّ. ومعْنى الكَلام: إذا صَعُبَ أخُوكَ واشْتدَّ فذِلَّ [له][٩٢]؛ من الذُّل. ولا مَعْنى للذُّلِّ ها هنا كما تقول: إذا صَعُبَ أخُوك فلِنْ له[٩٣]. قال: فما قُرئَ عليه كتابُ الفصيح بعد ذلك[٩٤] [في علمي][٩٥]، ثم بلغني أنَّه سَئِمَ ذَلك فأنْكَرَ كِتابَ الفصيح أنْ يَكُونَ لَه[٩٦].

والحَمْدُ لله رَبِّ العالمين، وصَلَواته على سَيِّدِنا محمَّدٍ وآله وسلَّم[٩٧].

حواشي القسم الثاني وتعليقاته

(١) ورد بعد البسملة في النسخ:

ل: الحمد لله الذي من نحا نحوه نال مناه، والسلام على سيدنا محمد وآله ومَن والاه.

س: وما توفيقي إلا بالله.

ت: الله وحده لا شريك له، عده (هكذا) للقائه.

(٢) كتاب يتضمن مجموعة من غرائب الأخبار ومحاسن الأشعار كالأمالي.

ينظر: ياقوت، معجم الأدباء، ٤/ ١٩٠٨.

(٣) الشِّمْشاطي: من علماء العربية، شاعر مجيد، وراوية كثير الحفظ، واسع الرواية، من آثاره: كتاب الأنوار ومحاسن الأشعار، وكتاب الديارات، وكتاب القلم، كان حياً سنة ٣٧٧هـ.

ينظر: ياقوت، معجم الأدباء، ٤/ ١٩٠٧-١٩٠٩. والصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ٢٢/١٥٨-١٦٠.

(٤) فاتحة النص في ل: وبعد، فهذا تعليق يشتمل على مخاطبة جرت...

وفي س: حاشية: أخبرنا الشيخ تاج الدين أبو اليمن الكندي...

أما النسخة ت فتخلو من ذلك.

وفي د: أنبأنا زيد... الكندي...

وفي ز: قال أبو حفص الضرير...

أما ظ ففاتحة النص فيها كفاتحة النسخة (الأصل).

(٥) لعل القائل (أخبرنا) هو أبو منصور الجواليقي.

ينظر أسانيد النسخ في الحاشية (١١).

(٦) الصيرفي: إمام محدِّث، يعدُّ من النقلة المكثرين. سمع من علماء عصره، وأخذ عنه بشر كثير، ثقة أمين، وثبت صدوق. اشتغل بكتب الحديث، وحصَّل

علماً واسعاً في التفسير والقراءات واللغة والأدب، ولد سنة ٤١١هـ، وتوفي سنة ٥٠٠هـ.

ينظر: الذهبي، شمس الدين، سِيَر أعلام النبلاء، ٢١٣/١٩- ٢١٦. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٤١٢/٣.

(٧) لم أقف على ترجمة له أو خبر في جمهرة كتب السير والتراجم والأعلام وفهارس الكتب والمؤلفين. ويظهر من خلال سند الرواية أنه من رجال النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجريين؛ فقد روى ابن الدهان عن عبدالسلام البصري المتوفى سنة ٤٠٥هـ، وروى المبارك الصيرفي المتوفى سنة ٥٠٠هـ عن ابن الدهان هذا.

(٨) البصري: عالم صدوق، حدَّث عن جماعة من البصريين، وحدَّث عنه عدد من تلامذته، وهو من متقني علم القراءات، ومن أحسن الناس تلاوة للقرآن، ولد سنة ٣٢٩هـ وتوفي سنة ٤٠٥هـ.

ينظر: القفطي، أبو الحسن، إنباه الرواة، ١٧٥/٢، ١٧٦. والسيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ٩٥/٢.

(٩) س: به.

(١٠) مدينة عتيقة ضخمة في الجانب الغربي من نهر دجلة، وسميت بذلك لأنها وصلت بين نهري دجلة والفرات، وهي مدينة متحضرة؛ ففيها المساجد والمدارس والحمامات والأسواق.

ينظر: الحميري، محمد بن عبدالمنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، ٥٦٣.

(١١) تختلف النسخ فيما بينها في سند الرواية. ففي ل:... وبعد، فهذا تعليق يشتمل على مخاطبة جرت بين... الزجاج... وثعلب... أخبرنا بها أبو الفتح محمد بن محمد (كذا) المقرئ بقراءتي عليه عن أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر: أنا أبو حيان محمد بن أبي حيان محمد بن يوسف النحوي إذناً عن جده: أنا أبو علي الحسن بن أبي الأحوص: أنا أبو القاسم أحمد بن محمد القرطبي، وهو

آخر من حدث عنه: أنا القاضي أبو بكر محمد بن عبدالعزيز الغزّي، وهو آخر من حدث عنه: أنا الشيخ أبو الحسين المبارك بن عبدالجبار بن أحمد الصيرفي: أنا أبو الحسن علي بن أحمد بن الدهان قراءة عليه: أنا أبو أحمد عبدالسلام بن الحسين بن محمد بن عبدالله البصري: أنا بها فيما كتب إلينا أبو الحسن علي بن محمد الشمشاطي من الموصل، قال: قال أبو إسحاق... الزجاج... قال: دخلت على أبي العباس ثعلب...

وفي س: حاشية أخبرنا الشيخ تاج الدين أبو اليمن زيد بن الحسن [بن] زيد الكندي، رحمه الله، قال: أخبرنا الشيخ الإمام أبو محمد عبدالله بن علي بن أحمد بن عبدالله، سبط الشيخ أبي منصور محمد بن أحمد المقرئ، قال: أخبرنا الشيخ أبو الحسين المبارك بن عبدالجبار الصيرفي. هذا الذي وجدت (في سند النسخة: (وجد وجدت)، وهو خطأ من الناسخ) بخط شمس الدين أبي الحسن علي بن ثروان الكندي، قال: وجدت بخط الشيخ أبي منصور موهوب بن أحمد بن محمد الجواليقي مخاطبة جرت بين أبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج وأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب في مواضع أنكرها وغلطه فيها من كتاب الفصيح، مستخرج من كتاب (النزه والابتهاج) للشمشاطي. قال: أخبرنا الشيخ أبو الحسين المبارك بن عبدالجبار الصيرفي، عن أبي الحسن (في سند الأصل الحسين) علي بن أحمد بن الدهان، عن أبي أحمد عبدالسلام البصري، عن أبي الحسن علي بن محمد الشمشاطي، قال: أنا به فيما كتب إلينا من الموصل، قال: قال أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج: دخلت على أبي العباس ثعلب.

أما النسخة ت: فتخلو من سند الرواية.

وفي د نقلها ياقوت برواية زيد الكندي عن الجواليقي.

وفي ز نقلها السيوطي برواية أبي حفص الضرير عن أبي الفتح ابن المراغي.

وفي ظ نقلها السيوطي وفق رواية مخطوطة برلين (الأصل).

(١٢) جملة الترضية ليست في س. وفي ت، د: رحمه الله. وتخلو ز من هذه الجملة.
وبعد جملة الترضية في س: قال وهي زائدة.

(١٣) المبرد، ليس في س.

(١٤) أبو موسى الحامض: سليمان بن محمد النحوي، صاحب ثعلب، مبرِّز في اللغة والنحو الكوفي، أخذ عن ثعلب وعلماء الكوفة، وصنف كتباً في اللغة والأدب، منها: خلق الإنسان، والوحوش. توفي سنة ٣٠٥هـ.
ينظر: الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ١٨١، ١٨٢. والقفطي، إنباه الرواة، ٢/٢١، ٢٢.

(١٥) ز: كثيراً.

(١٦) والعلم، ليست في د.

(١٧) لي، ليست في ل. وأبو، ليست في س.

(١٨) الخلدي: نسبة إلى القصر الذي بناه الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور سنة ١٥٩هـ وبنى الناس حوله منازل فصارت محلة كبيرة عرفت بالخلد. ونسب إلى هذه المحلة جماعة من الزهاد والعلماء، وقد نُسِبَ المبرد إلى هذه المحلة؛ لنزوله بها واتخاذه إياها مقراً لإقامته وسكناه.
ينظر: الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٢/١٥٢. وعضيمة، محمد عبدالخالق، فهارس كتاب سيبويه، ١٠.
وفي د، ز بعد كلمة الخلدي: يعني المبرد، ويظهر أنه ليس من كلام الزجاج، والراجح أنه من كلام ياقوت، نقله عنه السيوطي.

(١٩) ل: إنه لا يشك. ت: شك. اثنان، ليست في ت.

(٢٠) يعيبه، ليست في س.

(٢١) س: منغلقاً. ز: متقلقاً. ظ: متفلقاً. ومعنى متغلّقاً أي به لكنة وعيّ.

(٢٢) الأصل، ت، ظ: صاحبهم. وأثبتُّ ما في ل، س لأن الخطاب – كما يظهر –

موجَّه من أبي موسى إلى الزجاج. ظ: فاحفظ مني ذلك، ولعله تحريف.

(٢٣) القائل أبو موسى كما هو ظاهر.

(٢٤) يونس بن حبيب البصري: أبو عبدالرحمن الضبي - مولًى لهم، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه سيبويه والكسائي والفراء، ويعد من كبار النحاة، وله أقيسة ومذاهب تفرَّد بها. توفي سنة ١٨٢ أو ١٨٣هـ.

ينظر: الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، ٥١-٥٣. والأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء، ٤٧-٥٠.

(٢٥) ل، ت: لجاريته.

(٢٦) ت: ذلك.

(٢٧) س: ذيك. ت: ذلك.

(٢٨) ز: مأمون عليه.

(٢٩) سيبويه، الكتاب (بولاق)، ٢/١. ونشرة عبدالسلام هارون، ١٢/١.

(٣٠) عن، ليست في س.

(٣١) به، ليست في ت.

(٣٢) ل: من.

(٣٣) ينظر: سيبويه، الكتاب، (بولاق) ٣٧٧/١، (هارون) ٣٤٩/٢. والذي في هاتين النشرتين: «وأما «حاشا» فليس باسم، ولكنه حرف يجر ما بعده كما تجر «حتى» ما بعدها، وفيه معنى الاستثناء».

(٣٤) س: هذا في كتابه هكذا. ت: هكذا في كتابه. وفي كتابه، ليست في ز.

(٣٥) ذهب، ليست في ت.

(٣٦) سورة الأحزاب، الآية ٣١. وفي ل، د، ز: ويعمل.

(٣٧) قراءة (ويعمل) بالياء هي قراءة حمزة والكسائي. قال أبو علي الفارسي: «وأما من قرأ: (يقنت) بالياء؛ فلأن الفعل مسند إلى ضمير (من)، ولم يُبيَّن فاعل

الفعل بعدُ، فلما ذكر ما دلَّ على أن الفعل لمؤنث حمل على المعنى فأنث... وأما من قرأ كل ذلك بالياء فإنه حمل على اللفظ دون المعنى، واللفظ (من) وهو مذكر. ومما يقوِّي قول من حمل على المعنى فأنث اتفاق حمزة والكسائي معهم في قولهم: (نؤتها)، فحملا على المعنى، فكذلك قوله: (وتعمل)، كان ينبغي على هذا القياس أن يحملا على المعنى». الفارسي، أبو علي، الحجة للقراء السبعة، ٤٧٤/٥.

ويتضح من خلال نص الفارسي أن سائر القراء يقرؤون بالتاء، وحجة من قرأ بالياء أن اللفظ (من) مذكر فحمل الفعل على التذكير، وحجة من قرأ بالتاء أن (من) يقصد بها نساء الرسول ﷺ فمعناها مؤنث؛ ولذا حمل الفعل على التأنيث.

ينظر في القراءتين: ابن غلبون، أبو الحسن، كتاب التذكرة في القراءات، ٢/ ٦١٧، ٦١٨. وابن الباذش، أبو جعفر، كتاب الإقناع في القراءات السبع، ٧٣٧/٢.

(٣٨) سورة يونس، الآية ٤٢.

(٣٩) ثم قال، ليست في ل.

(٤٠) سورة يونس، الآية ٤٣. وإليك، ليست في س.

(٤١) ذهب، ليست في س.

(٤٢) الآيتين، ليست في س. وفي د: الاثنين.

(٤٣) س: كل ذلك جيد.

(٤٤) الحدود، كتاب للفراء في النحو لم ينتهِ إلينا، وقد أشار إليه القفطي في إنباه الرواة ٥٧/٢، ٤/٤، ومنه اقتباس في همع الهوامع للسيوطي، ١١٢/١.

ينظر الفراء، أبو زكريا، المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبدالتواب، مقدمة المحقق، ٣١.

(٤٥) ت: لأنها أكثر من أن تعد. ز: لأن خطأه فيها أكثر من صوابه.

(٤٦) المتعلم، ليست في ت.

(٤٧) ت: عشر، وهو خطأ. ومنه، ليست في س.

(٤٨) في س ورد بعد قوله (قلت): نعم، ثم رقم تسلسل الموضع، فقد جاء فيها: قال في الموضع الأول (هكذا مسنداً إلى ضمير الغائب)، أما ما بعده فيرد: وقلت في الموضع الثاني... وقلت في الموضع الثالث، وهكذا في سائر المواضع الأخرى. ولن نشير إلى هذه الزيادة في النص في النسخة س في المواضع القادمة اكتفاءً بالتنبيه عليها هنا.

(٤٩) ثعلب، أبو العباس، كتاب الفصيح، ٢٨٩.

(٥٠) ل، ظ: إنما يقال. ز: ولا يقال إلاّ النسا. ل: الذين بدل النسا، وهو خطأ.

(٥١) عرق النسا: عرق منشؤه الرأس ويمتد إلى الفخذ، أما الأبهر فيمتد من الرأس إلى الصدر والقدم. وقيل: الأبهر هو الأكحل. وهما الأبهران يخرجان من القلب ثم يتشعب منهما سائر الشرايين.

ينظر: الزبيدي، المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بهر، كحل، نسا.

(٥٢) هو له في ديوانه: ١٦١. وابن السكيت، إصلاح المنطق، ١٦٤. وجاء في حاشية هذه الفقرة: «مو: يجوز عرق النسا كما يجوز مسجد الجامع؛ لأن العروق كثيرة فشكل (لعله: فيُشكل) بعضها ببعض، ففسر بقوله: عرق النسا».

وينظر: الجواليقي، أبو منصور، الرد على الزجاج في مسائل أخذها على ثعلب، ٢١-٢٣.

وقد ذهب إلى جواز القول: (عرق النسا) بعض من أوائل اللغويين، وحمله بعضهم على إضافة المسمى إلى الاسم كحبل الوريد، وحمله أبو الطيب الفاسي على إضافة العام إلى الخاص.

وعزا ابن درستويه قولهم: (عرق النسا) إلى غلط العامة، ووسمه ابن سيده بالخطأ.

ويظهر أن للخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة أثراً في ذلك؛ فالكوفيون يجيزون إضافة الشيء إلى نفسه أو إلى ما بمعناه، ويمنع ذلك البصريون. والذي نرجِّحه صحة قول العرب (عرق النسا) وفصاحته لوروده عن نخبة من اللغويين الأثبات.

ينظر: ابن السكيت، يعقوب، إصلاح المنطق، ١٤١، ١٦٤. وابن دريد، أبو بكر، جمهرة اللغة، نسا ١٠٧٤/٢. وابن درستويه، عبدالله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، ٦٤. وابن سيده، المخصص، ٤/٢. وابن منظور، لسان العرب، نسا. والفاسي، ابن الطيب، إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضاءة القاموس (مخطوط)، نسا.

(٥٣) ثعلب، الفصيح، ٢٨٣. وحلْماً، ليست في ت، د، ز.

(٥٤) وإنما هو اسم، ليست في ت.

(٥٥) سورة النور، الآية ٥٨. ومنكم، ليست في س.

(٥٦) ت: مصدراً واسماً، وهو خطأ.

(٥٧) الأصل، س، د: ما بلغ. ت: بلغ.

(٥٨) إليك، ليست في س.

(٥٩) ت: رفعت.

(٦٠) زيادة ليست في النسخ يقتضيها سياق النص وتمام معناه.

وقد اعترض على قول الزجاج هذا عدد من اللغويين، فذهب ابن درستويه إلى أن الحُلْم والحُلُم اسمان يوضعان موضع المصدر وليسا بمصدرين. وقال ابن خالويه: إن الحُلُم مصدر واسم معاً، وقد وافق الاسم فيه المصدر. ويؤيد الجواليقي ابن خالويه فيرى أن الحُلُم مصدر واسم، وأن فيه لغتين: حُلْم وحُلُم. ولعل ما يذهب إليه هؤلاء أرجح مما ذكره الزجاج.

ينظر ابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، ٢١٩. وابن خالويه، انتصار ابن

خالويه لثعلب فيما تتبعه عليه الزجاج (مخطوط)، الورقة ٢/ب. والجواليقي، الرد على الزجاج، ٢٠٤.

(٦١) ثعلب، الفصيح، ٣٢٠.

(٦٢) من قوله: وهذا ... إلى قوله: وامرأة عزب، ليس في ل، ت.

(٦٣) س: امرأة خصم ورجل خصم. ز: رجل خصم، ولا يقال امرأة خصمة.

(٦٤) والباب الذي أورده ثعلب في (الفصيح) هو: باب ما جاء وصفاً من المصادر. ينظر: ثعلب، الفصيح، ٣٢٠. وفي ز: أثبتّ من هذا النوع.

(٦٥) عمرة بنت الحمارس، وهي من شواعر العرب في العصر الأموي. ينظر: كحالة، عمر رضا، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، ٣٤٩/٣.

(٦٦) الرجز لها في: ابن درستويه، عبدالله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، ٤٦٩. والرواية فيه:

هَلْ عَزَبٌ أدلُّه على عَزَبْ

وبعده:

على فَتاة مثل تِمثَال الذهبْ

على ابنةِ الحُمارسِ الشيخِ الأزبّْ

والجواليقي، الرد على الزجاج...، ٢٨. والرواية فيه رواية الزجاج نفسها. وبلا نسبة في: ابن خالويه، الحسين بن أحمد، ليس في كلام العرب، ٢٧٥، وروايته رواية ابن درستويه. وابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصص، ٢٣/١. والمحكم والمحيط الأعظم له، عزب، ٢٣١/١. وابن منظور، لسان العرب، عزب، والرواية في هذه المعجمات كرواية الزجاج. والحُمارس: الشديد. والأزب: الرجل الكريه الذي لا يقرب ولا يدنى منه. وجاء في الحاشية: «مو: ويجوز: امرأة عزبة، وقد روي ذلك..».

وينظر الجواليقي، الرد على الزجاج، ٢٧، ٢٨.

وقد أيد ثعلباً فيما ذهب إليه الكسائي والفراء وأبو بكر الزبيدي وغيرهم. وذهب ابن درستويه إلى أن قولهم: امرأة (عزبة) ليس من فصيح الكلام. ويرى أبو علي المرزوقي أنه يقال: (عزب وعزبة)، وأن الجيد (عزب). والذي يظهر لنا في ضوء الموازنة بين أقوال اللغويين أن الزجاج قد ضيَّق واسعاً وقيَّد مطلقاً.

ينظر ابن السكيت، يعقوب، كتاب الألفاظ، ٢٥٨. والزبيدي، أبو بكر، لحن العوام، ٢١٥. وابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، ٤٦٩. والمرزوقي، أبو علي، شرح الفصيح (مخطوط)، الورقة ١٧٦/ب. واللخمي، ابن هشام، شرح الفصيح، ٢٨٢. والزبيدي، تاج العروس، عزب.

(٦٧) ثعلب، الفصيح، ٢٩٣.

(٦٨) س: أنني وإياكم متفقون لا نختلف. ت: في أن النسب.

(٦٩) زيادة من ل، ت، د، ز، ظ.

(٧٠) ز: ياء الإضافة.

(٧١) ولا تقول معزوي ولا درهمي، ليست في س. وفي ز:... لو نسبت إلى معزى ودرهم لقلت: مِعزى ودِرهمي، ولم تقل: مَعزى ولا دَرهمي. وجاء في الحاشية: «مو: أكثر الرواة [قالوا باد] كسر. وليس ما احتج به بحجة، ألا ترى أنه لو نسب إلى أمس لقال: إِمسي، فهذا ينقض ما ذكره».

وينظر الجواليقي، الرد على الزجاج، ٢٩-٣١.

وقد اختلف اللغويون في ضبط الكاف في (كسرى)، فذهب أبو زيد الأنصاري وأبو عمر بن العلاء والأموي وابن قتيبة وغيرهم إلى أن حركة هذا الحرف هي الكسر. وذهب بعض اللغويين كأبي حاتم السجستاني وابن السكيت إلى أن الكسر أفصح وأكثر، وأنه المختار. ومنهم من يرى القول باللغتين الفتح والكسر على السواء دون ترجيح لغة على أخرى. ولعل ما يقول به ثعلب أرجح من غيره؛ لقول أكثر اللغويين به ونعتهم إياه بالفصاحة والأكثرية؛ ولأن قول

الزجاج لم يؤيده أحد - فيما نعلم - من اللغويين.

ينظر الأنباري، أبو محمد، شرح المفضليات، ٥٣٤. والأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة، كسر، ١٠/٥٠. وابن قتيبة، أبو محمد، أدب الكاتب، ٣٩٠، ٤٢٦. وابن خالويه، انتصار ابن خالويه، الورقة ٢/ب. والبطليوسي، ابن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، ٢/٢٣٧. وابن السكيت، يعقوب، إصلاح المنطق، ١٩٧. والأصفهاني، ابن الجبان، شرح فصيح ثعلب، ٢١٨. والهروي، أبو سهل، إسفار الفصيح، ٢/٦٢٦. والفيروز أبادي، القاموس المحيط، كسر. والفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، كسر، ٥/٣٠٧. وابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، ٢٨٧. وابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، كسر، ٦/٣٣٢. واللخمي، ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، ١٩٠. وابن منظور، لسان العرب، كسر.

(٧٢) ثعلب، الفصيح، ٢٧٧.

(٧٣) س: يقول، وهو تحريف. وقوله: فقولك بكذا، ليس في ت، د، ز. وورد في الحاشية: «مو: لم يفهم [الزجاج] ما أراد ثعلب من هذا».

وينظر الجواليقي، الرد على الزجاج، ٣٢، ٣٣.

وصفوة القول في هذه المسألة: أن قولهم (أوعدته) يأتي مع الباء ولا يكون إلا في الشر، فيقال: (أوعدته بكذا)، وأن الغرض من ذلك هو ذكر ما يهدد به الغائب، فيقال: أوعدته بالضرب أو القتل ونحو ذلك، فهذا هو المراد وليس بنقض لما أصّل ثعلب.

ينظر ابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه،١٥٧. وابن خالويه، انتصار ابن خالويه، الورقة ٣/أ. والجواليقي، الرد على الزجاج، ٣٢، ٣٣. وابن منظور، لسان العرب، وعد. والزبيدي، تاج العروس، وعد.

(٧٤) ثعلب، الفصيح، ٣١٨.

(٧٥) سورة التوبة، الآية ٧٩. والذين، ليست في ل. ومن المؤمنين، ليست في س. وفي الصدقات، ليست في ز.

(٧٦) ل: فقلت، وهو خطأ.

(٧٧) ت: مراراً أسمع. وجاء في الحاشية: «مو: الرواية الصحيحة المشددة: المطَّوِّعة؛ بتشديد الطاء».

وينظر: الجواليقي، الرد على الزجاج، ٣٤.

ويظهر أن الزجاج يريد تخطئة ثعلب على رغم إنكار ثعلب القول بتخفيف الطاء في (المطّوعة). وقد انتصر لثعلب عدد من اللغويين بأن اتهام الزجاج له بالخطأ لا أصل له، وأن حجته على هذا ساقطة. ووصف الجواليقي موقف الزجاج بأنه بهت ومرادة قبيحة. وقال آخرون بمجيء (المطّوعة) مخففاً ومشدد الطاء دون ترجيح أحدهما. ويظهر أن الزجاج لم يغنه اجتهاده في هذه المسألة شيئاً.

ينظر: ثعلب، الفصيح، ٣١٨. وابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، ٤٨٧. وابن خالويه، انتصار...، الورقة ٣/أ. والهروي، أبو سهل، إسفار الفصيح، ٨٧٩/٢. والجواليقي، الرد على الزجاج، ٣٤. وابن منظور، لسان العرب، طوع.

(٧٨) ثعلب، الفصيح، ٢٩٤. وفي ل: أرشده، ت: رشدة.

(٧٩) وإنما هو لرشدة وزنية، ليست في ل، ت، د، ز، ظ.

(٨٠) من قوله: ومصادر... إلى قوله: الواحدة، ليس في س.

(٨١) تقول، ليس في س.

(٨٢) زيادة من ل، د، ز، ظ.

(٨٣) س: الحلية، وهو خطأ.

(٨٤) س: ذاك. وورد في الحاشية: «مو: كذا تكلمت به العرب، وكذا نقله علماؤنا، واللغة مبنية على النقل. وهذا المعرض قد جاء من طريق القياس، وليس بشيء».

وينظر الجواليقي، الرد على الزجاج، ٣٦، ٣٧.

وقد ذهب ثعلب إلى اختيار الكسر في هذين اللفظين (رشدة وزنية)؛ لأنه الأفصح لديه، وهو المسموع عن العرب، وقد جاء الكسر في كلام النبي ﷺ وفي الشعر الجاهلي، ولم يسم ثعلب الفتح بالخطأ. وقد أيَّد ثعلباً عدد من اللغويين. أما الزجاج فلعله ينزع في اعتراضه هذا إلى مذهبه البصري الذي يُعنى بالقياس ويعتمده كما هو واضح من تأمل نصه.

ينظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، ٣٢٥. وابن قتيبة، أدب الكاتب، ٣٨٨. وثعلب، الفصيح، ٢٩٤. والزمخشري، شرح الفصيح، ٢/٤٧٤. وابن منظور، لسان العرب، رشد، زني. والفاسي، ابن الطيب، إضاءة الراموس (مخطوط)، ٢/٢، رشد، الورقة ٣٦. والزبيدي، تاج العروس، رشد، زني.

(٨٥) ثعلب، الفصيح، ٢٩٢. وفي ز: أسمنة، وهو تصحيف.

(٨٦) س: السد، وهو خطأ.

(٨٧) محمد بن زياد ابن الأعرابي، من علماء اللغة الكوفيين، راوية نسابة، شافه الأعراب وأخذ عن علماء عصره. وأخذ عنه ثعلب وطائفة من معاصريه. من آثاره: النوادر، توفي سنة ٢٣١هـ.

ينظر: الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، ١٩٥-١٩٧. واليماني، عبدالباقي، إشارة التعيين، ٣١١، ٣١٢.

(٨٨) ز: إلاّ أسنمة بفتحها فقلت له.

(٨٩) أنت، ليس في ل، س، ت، ز. وفي ت: أضبط لما يروي، وأوثق فيما يحكي. ز: لما يحكيه، وفيما يرويه. وجاء في الحاشية: «مو: وروى الأصمعي أُسنمة، بضم أوله، وروى غيره بالفتح، وليس روا ... الأصمعي تبطل» [هكذا]، وفي موضع النقط كلمة مستغلقة القراءة.

وينظر: الجواليقي، الرد على الزجاج، ٣٨، ٣٩.

ويبدو أن ثعلباً ونخبة من اللغويين يذهبون إلى أن (أسنمة) بفتح الهمزة وضم

النون. ونُقل عن بعضهم أنه بضم الهمزة لا غير. ومنهم من قال إنه بالفتح والضم على السواء. والظاهر أن كلاً من ثعلب والزجاج ذهب إلى تأييد شيخه، فأيد ثعلب رواية ابن الأعرابي بفتح الهمزة، وأيد الزجاج رواية الأصمعي بضمها. وقول الزجاج لا يمكن التسليم به؛ لأن قول الأصمعي لا يقتضي تخطئة ثعلب.

ينظر: ثعلب، الفصيح، ٢٩٢. والأزهري، تهذيب اللغة، سنم، ١٥/١٣. وابن خالويه، انتصار...، الورقة ٣/أ. والجواليقي، الرد على الزجاج، ٣٨. والمرزوقي، أبو علي، شرح الفصيح (مخطوط)، الورقة ٩٦/ ب. وابن منظور، لسان العرب، سنم.

(٩٠) ثعلب، الفصيح، ٣١٠. وهو من أمثال العرب. وقد أورده: ابن سلمة، المفضل، الفاخر، ٦٤، ٦٥. والميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، ٣٢٥/١.

(٩١) ت: وإنما يصح. د: صح. ز: ولا معنى هذا فصيح لو قلته.

(٩٢) زيادة من ل، س، ز، ظ. وفي د: فذل من الذل له.

(٩٣) الأصل، س: عليك بدل أخوك. وجاء في الحاشية تعليقاً على هذه الفقرة: «مو: هذا أيضاً مستنبط من القياس، وليس بحجة. والأصل.....». وفي موضع النقط كلمة مستغلقة.

وينظر الجواليقي، الرد على الزجاج، ٤٠، ٤١.

وقد ردَّ على الزجاج فيما ذهب إليه من كسر الهاء في (هن) نخبة من اللغويين من شراح الفصيح وشراح الأمثال وغيرهم؛ إذ ذهبوا إلى أنه ليس من الهوان ولا من وَهَنَ ولا من هَانَ، وإنما هو من الهَوْن وهو الرفق والسكون.

ينظر: ابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، ٤٤٠. والعسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال، ٦٥/١. والمرزوقي، أبو علي، شرح الفصيح، الورقة ١٥٧/ب. والزمخشري، شرح الفصيح ٦١٥/٢، ٦١٦. والمستقصى في أمثال العرب له، ١٢/١. واللخمي، ابن هشام، شرح الفصيح، ٢١٥. والعسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال، ٦٥/١.

(٩٤) ز: قال أبو إسحاق.

(٩٥) زيادة من ل، س، ز.

(٩٦) من قوله: قال: فما قرئ... إلى قوله: أن يكون له، ليس في س. وفي ز: كتابه الفصيح.

قال ياقوت الحموي: «وهذه المآخذ التي أخذها الزجاج على ثعلب لم يسلم إليه العلماء باللغة فيها، وقد ألفوا تآليف في الانتصار لثعلب يضيق هذا المختصر عن ذكرها».

ياقوت، معجم الأدباء، ٥٨/١. وينظر: ما ورد في القسم الأول بعنوان: هذه الرسالة.

ولم أجد في جمهرة الكتب التي ترجمت لثعلب أو ساقت بعض أخباره ما يشير إلى إنكاره تأليف كتابه هذا، بل نصَّت نصاً صريحاً على أن الفصيح له.

ينظر: مسرد ببعض أسماء تلك الكتب ومواضع ترجمة ثعلب فيها في: الجزار، فكري، مداخل المؤلفين والأعلام العرب، ٢٥٨، ٢٥٩.

(٩٧) من قوله: والحمد لله... إلى قوله: وسلم، ليس في ل، س. وفي موضعها في ت: والله أعلم.

وتخلو د من عبارة الختام. وفي ز: انتهى. وفي ظ: تمت والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

أ- المخطوطات:

- إضاءة الراموس وإفاضة الناموس على إضاءة القاموس، محمد بن الطيب الفاسي، القاهرة، المكتبة الأزهرية، رقم ٩٩.
- انتصار ابن خالويه لثعلب فيما تتبَّعه عليه الزجاج، ابن خالويه، الحسين، ليدن، مكتبة جامعة ليدن، رقم ٢٥١٧.
- شرح الفصيح، أبو علي المرزوقي، إستانبول، مكتبة كوبرلي، رقم ١٣٢٣.

ب- المطبوعات:

- الأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون وآخرين، مراجعة: محمد علي النجار وآخرين، القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م وما بعدها.
- الأصبهاني، محمد بن الجبان، شرح فصيح ثعلب، دراسة وتحقيق: عبدالجبار جعفر القزاز، لاهور، المكتبة العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٤م.
- الأنباري، أبو البركات، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٩٧٠م.
- الأنباري، أبو محمد، القاسم بن محمد، شرح المفضليات، تحقيق: كارلوس لايل، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٢٠م.
- ابن الباذش، أبو جعفر، كتاب الإقناع في القراءات السبع، تحقيق: عبدالمجيد قطامش، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٣هـ.

- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، أشرف على الترجمة إلى العربية: محمود فهمي حجازي، القاهرة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.
- البطليوسي، ابن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، تحقيق: مصطفى السقا وحامد عبدالمجيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.
- التنوخي المعري، أبو المحاسن، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، كتاب الفصيح، تحقيق ودراسة: عاطف مدكور، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٤م.
- الجزار، فكري، مداخل المؤلفين والأعلام العرب، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
- الحموي، ياقوت، معجم البلدان، تحقيق: وستنفلد، ليبسك، غوتنجن، مطبعة الجامعة، ١٨٦٦-١٨٧٠م.
- الحميري، محمد بن عبدالمنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، حققه: إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٤م.
- الحنبلي، ابن العماد، شذرات الذهب، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
- ابن خالويه، الحسين، ليس في كلام العرب، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، د. ت.
- ابن درستويه، عبدالله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق: محمد بدوي

المختون، مراجعة: رمضان عبدالتواب، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- ابن دريد، أبو بكر، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- الذهبي، شمس الدين، سِيَر أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
- الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٤م.
- الزبيدي، أبو بكر، لحن العوام، تحقيق: رمضان عبدالتواب، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- الزبيدي، المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم، المستقصى في أمثال العرب، حيدر أباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م.
- السامرائي، قاسم، علم الاكتناه العربي الإسلامي، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: عرفة مصطفى، راجعه: مازن عماوي، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ابن السكيت، يعقوب، إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٧م.
- ابن السكيت، يعقوب، كتاب الألفاظ، تحقيق: فخر الدين قباوه، بيروت، مكتبة لبنان، ناشرون، ١٩٩٨م.
- ابن سلمة، المفضل، الفاخر، تحقيق: عبدالعليم الطحاوي، مراجعة: محمد علي النجار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

- سيبويه، أبو بشر، الكتاب، بولاق، ١٢١٦هـ - ١٣١٨هـ/ ١٨٩٨م-١٩٠٠م. والنشرة الأخرى تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٧م.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعلم في اللغة، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج وآخرين، القاهرة، مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م وما بعدها.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصص، تصحيح: محمد محمود الشنقيطي، وعاونه الشيخ طه بن محمود، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م.
- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: عبدالعال سالم مكرم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
- السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، د. ت.
- السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، القاهرة، ١٩٥٨م.
- ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٨٠م.
- الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، باعتناء: س. ديد رينغ، فيس بادن، فرانز شتاين، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.
- العسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبدالمجيد قطامش، القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
- عضيمة، محمد عبدالخالق، فهارس كتاب سيبويه، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- ابن غلبون، أبو الحسن، طاهر، التذكرة في القراءات، تحقيق: عبدالفتاح يعقوب إبراهيم، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- الفارسي، أبو علي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير

جويجاتي، راجعه ودققه: عبدالعزيز رباح، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، أدب الكاتب، تحقيق: محمد أحمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- اللخمي، ابن هشام، المدخل إلى تقويم اللسان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- اللغوي، أبو الطيب، مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار الصادر، د. ت.
- الميداني، أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧م.
- النحاس، أبو جعفر، إعراب القرآن، تحقيق: غازي زهير زاهد، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- ابن النديم، أبو الفرج، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد المازندراني، بيروت، دار المسيرة، ١٩٨٨م.
- الهروي، أبو سهل، إسفار الفصيح، دراسة وتحقيق: أحمد بن سعيد قشاش، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٠هـ.
- اليماني، عبدالباقي، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق: عبدالمجيد دياب، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، د. ت.

الطبري
وتوظيفه الشعر المنهيَّ عنه في تفسيره

عبدالعزيز بن ناصر المانع

موضوع هذا البحث هو محاولة الوصول إلى فهم لإقدام الطبري - رحمه الله، وهو الفقيه والمفسّر والمحدّث والمؤرّخ، على توظيف بعض موضوعات الشعر المنهيِّ عنها إسلامياً في تفسيره الجليل. ولكن لعله من المهمّ أن نعرف ما المنهي عنه من الشعر في نظر الإسلام قبل الحديث عن الطبري واستخدامه تلك الموضوعات في تفسيره؛ لأنّ غرض هذه الورقة هو تفسير ما يبدو أنه تناقض واضح بين موقفَي القرآن الكريم والحديث الشريف من الشعر من جهة وتوظيف الطبري لذلك الشعر من جهة أخرى[1].

أقول: إنّ الشعر في أغلبه غير مقبول من وجهة النظر الإسلامية، إن لم نقل: إنه - على الأصح - مرفوض، وذلك حسب منطوق الآية الكريمة: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[2].

هجوم عنيف واضح على الشعر، ومن ثَمَّ على الشعراء وعلى تُبّاعهم «الغاوين» مِن حفظة ذلك الشعر أو رُواتِهِ. ولا تُغفل الآية الكريمة سبب هذا الهجوم، بل تعلّله تعليلاً واضحاً باستفهام إنكاري، وهو أنّ الشعراء يهيمون في كل موضوع من موضوعات الشعر دون رادع ديني أو أخلاقي، هكذا أرادت الآية كما يقول بعض المفسرين.

لكن قد يعترض معترض فيقول: إنّ باب الشعر لا زال مفتوحاً في الآية؛ فالله - سبحانه وتعالى - قد استثنى مَن استثنى من الشعراء في قوله: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ الآية. نقول: هذا صحيح، لكن المتمعّن في هذا الاستثناء سيخرج بالحقائق التالية:

١- أنه يشترط في هذا الشاعر أن يكون مؤمناً، والإيمان أعلى درجة من درجات الإسلام.

٢- أن يكون ممّن «يعملون الصالحات»، وهذا يتنافى مع كثير من موضوعات الشعر والشعراء.
٣- أن يكون ممّن «يذكرون الله كثيراً».
٤- ولا شك أنّ من كان مؤمناً وعاملاً للصالحات وذاكراً لله كثيراً لن يجد من الوقت إلاّ القليل ليقول الشعر.
٥- وهذا الوقت القليل الذي سيقول فيه الشعر سيقوله في موضوع محدَّد، وهو الانتصار ممّن ظلَمَهُ من المشركين كما تنصّ الآية.
إذا اتّبع الشاعر كل هذه الشروط أيسمّى شاعراً؟!
أليست هذه الشروط شروطاً شبه تعجيزية أمام قول الشعر؟!
بلى!
هذا رأي القرآن الكريم في الشعر والشعراء، فما رأي أحاديث الرسول ﷺ؟
لا تقلّ أحاديث الرسول ﷺ محاربة للشعر عن القرآن الكريم، ما عدا المؤيِّد لرسالته ﷺ. ونظراً إلى ضيق مساحة هذه الورقة فسآخذ حديثين وردا في كتب الصحاح لأدلّل بهما على صحة ما أزعم؛ إذ إنّ الأحاديث المعارضة للشعر تعدّ بالمئات في هذه الكتب[٣]:

١- يروي الإمام البخاري في صحيحه، الذي يُعدّ - كما يرى المحدِّثون - أصحّ كتاب بعد كتاب الله، حديثاً هذا نصُّه[٤]: «حدّثنا عبيدالله بن موسى، أخبرنا حنظلة، عن سالم، عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «لأَنْ يمتلئَ جَوفُ أحدِكُم قَيحاً خيرٌ له مِن أن يمتلِئَ شِعراً». وبرواية مشابهة: «لأن يمتلئَ جوف رجُلٍ قيحاً يَرِيهِ خيرٌ مِن أنْ يمتلئَ شِعراً».

٢- والحديث الثاني رواه الإمام أحمد في مسنده، ونصُّه بسنده[٥]: «حدثنا عبدالله، حدثني أبي، حدثنا هُشيم، حدثنا أبو الجُهيم الواسطي، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «امرؤ القَيس صاحبُ لواءِ الشعراءِ إلى النّار».

فهذا امرؤ القيس، رمز الشعر الجاهلي، يأتي يوم القيامة يحمل لواء الشعراء إلى النار، وخلفه بطبيعة الحال بقية رفاقه من الشعراء.

ألا يدلّ هذان الحديثان على محاربة صريحة لحفظ أغلب الشعر وروايته فضلاً عن قوله أو حتى الاستشهاد به؟

بلى!

بعد هذا: أين يقف الطبري مِن هذه الأحاديث التي تنهى عن الشعر؟

لقد استشهد - رحمه الله - في تفسيره الجليل - وهو الفقيه والمحدِّث والمؤرِّخ - بما يقرب من ألف بيت مِن الشعر، موزّعة بين أجزاء تفسيره الثلاثين.

وهو في هذه الاستشهادات يستخدم أبياتاً تتفاوت بين ما هو مقبول وما هو مرفوض رفضاً قاطعاً من وجهة النظر الإسلامية. ومن باب الدقة والحيطة لم أكن انتقائياً في التمثيل باستشهاداته المنهي عنها، بل أخذت الجزأين الأول والثاني فقط لضرب تلك الأمثلة.

بل لم أقف عند كل الأغراض الشعرية المنهي عنها؛ إذ اكتفيت بالهجاء والغزل مثالاً، وأعرضت عن البقية؛ كالمديح الكاذب، والفخر القبلي أو الخارج عن حدود الواقع، وذكر الخمر وشربها ومجالسها، وغير ذلك من الموضوعات التي لا تتناسب مع الشروط الإسلامية الصارمة المطلوب توافرها في الشاعر المسلم.

ولكي تتضح الصورة التي تهدف إليها هذه الورقة فإني سأبدأ بذكر عدد قليل من استشهاداته بأبيات الهجاء:

١- استشهد - رحمه الله - ببيت لجرير فقال(٦): «وكما قال جرير بن الخَطَفَى(٧):

وأعورُ من نبهانَ أما نهارُهُ
فأعْمَى وأما ليلُهُ فبصيرُ»

والقصيدة في ثمانية عشر بيتاً يهجو بها الأعور النبهاني، وقد نزل بجرير ولم يعطِهِ مالاً فهجاه الأعور، فردّ عليه جرير بهذه القصيدة التي منها هذا البيت.

٢- استشهد - رحمه الله - برجز لجرير فقال[٨]: «كما قال جرير بن عطية[٩]:

إنّ سَليطاً في الخَسَار إنَّهْ

أولادُ قومٍ خُلِقُوا أقِنَّهْ

والرجز في هجاء بني سَليط. وفي القصيدة يقول:

سوداً مغاليمَ إذا بطنَّهْ

يَفْعَلْنَ فِعْلَ الإبل المُسْتَنَّهْ»

٣- استشهد - رحمه الله - أيضاً في تفسيره[١٠] ببيت هجاء لعمرو بن لجأ، وهو قوله[١١]:

همُ جمعوا بُؤسي ونُعْمَى عليكُمُ

فهلاَّ شكرتَ القومَ إنْ لم تُقَاتِلِ

والبيت من قصيدة له في هجاء بني رياح بن يَرْبوع يقول فيها:

إذا ابن يَرْبوعيةٍ طرقَتْ به

فقد طرقَتْ باللؤمِ بين القبائلِ

تَرَى بظرها بين القَوابلِ كاملاً

ذراعاً وشبراً وابنَهَا غيرُ كاملِ

٤- وها هو الطبري - رحمه الله - يستشهد أيضاً ببيتٍ للأخطل[١٢] يهجو فيه جريراً[١٣]:

فانعِقْ بضَأنِكَ يا جريرُ فإنَّما

مَنَّتْكَ نَفْسُكَ في الخَلاءِ ضَلالا

وهو من قصيدة طويلة تقع في سبعة وأربعين بيتاً. والبيت من السوء بمكانٍ؛ فقد ذكر الجاحظ[١٤] أنّ بني يربوع - قوم جرير - كان قد شاع عنهم إتيان النعاج، واستشهد بهذا البيت.

هذه بعض أمثلة من استشهادات الطبري بأبيات الهجاء.

ونذكر الآن بعض استشهاداته بأبيات الغزل:

١- لقد استشهد - رحمه الله - بشعر الغزل، بل استشهد أحياناً بالمكشوف منه.

يقول مثلاً[١٥]: «وكما قال نابغة بني جعدة[١٦]:

إذا ما الضَّجيعُ ثَنَى عِطْفَها

تداعَتْ فكانت عليه لباسا

فكَنَى عن اجتماعهما متجرِّدَيْن في فراشٍ واحد باللباس كما يُكْنَى بالثياب عن جسد الإنسان».

٢- ثم ها هو يستشهد ببيت الطِّرِمَّاح بن حَكيم[١٧] وهو بين محبوباته يُحِطْنَ به إحاطة السوار بالمعصم[١٨]:

فبـاتَ بناتُ الليل حَوْلِي عُكَّفاً

عكوفَ البَواكِي بينهنَّ صريعُ

٣- وفي صفحة واحدة يستشهد الطبري بثلاثة أبيات في الغزل بالمحبوبة[١٩]، يقول الأول[٢٠]:

فبانَتْ وقد أسأَرَتْ في الفؤا

دِ صَدْعاً على نأيِهَا مُسْتَطِيرا

الثاني بيت للأعشى[٢١]:

بانَتْ وقد أسأَرَتْ في النفْس حاجَتَها

بعد ائتلافٍ وخير الود ما نَفَعَا

أما الثالث فبيت لسحيم عبد بني الحسحاس، وهو قوله[٢٢]:

أَلِكْني إليـهـا عَـمْـرَكَ الله يا فـتـى
بـآية مــا جـــاءت إلينا تهـــاديا

وهو من قصيدته المشهورة التي مطلعها:

عـمـيـرةَ ودِّعْ إنْ تجـهـزْتَ غــاديًا
كـفى الشيبُ والإسـلامُ للمـرء ناهيًـا

وهي القصيدة التي قتلته؛ لأنه كان يتغزَّل فيها بابنة سيِّده، يقول فيها:

وأشـهَـدُ عند الله أن قـد رأيتُـهـا
وعـشـرين منهـا أصـبـعـاً من ورائيـا

٤- وفي مكان آخر يستشهد الطبري[٢٣] ببيت للأحوص[٢٤] هو:

ويَلْحَـيْنَنِي في اللهـو أنْ لا أُحِـبَّـهُ
ولِلَّهـــو داعٍ دائبٌ غــيـــرُ غـــافِلِ

إلى غير ذلك من الأمثلة والاستشهادات المتفرقة غزلاً وهجاءً في أجزاء تفسير الطبري الثلاثين.

ثم ماذا عن استشهاداته بأبيات امرئ القيس حامل لواء الشعراء إلى النار؟ في الجــزأين الأوَّلين اللَّذين أخـــذتهـــمـــا أنموذجـــاً لاســتـنـبــاط بعض الاستشهادات المذكورة أعلاه وجدته يستشهد بأربعة أبيات لامرئ القيس[٢٥] أكتفي بذكر أحدها، وهو قوله[٢٦]:

فــقلتُ: يمينُ اللهِ أبْرَحُ قــاعِـــداً
ولو قطعُـوا رأسِي لديكِ وأَوْصَــالي

وهـو من الغزل، بل من العُمَرِيِّ منه.

وإضافة إلى هذه الأبيات الأربعة فإنّ الطبري قد استشهد بأبيات لامرئ القيس في أكثر من أربعين موضعاً في تفسيره.

بعد هذا ألا يمكن طرح هذا التساؤل:

كيف استشهد الطبري بمثل هذه الأبيات في الهجاء والغزل وغيرهما من الموضوعات، وبأبيات امرئ القيس حامل لواء الشعراء إلى النار؟!

ألا يدرك الطبري - وهو أعظم المفسرين - معنى الآية الكريمة؟!

افتراض وتساؤل لا يصحّ في حقِّه، وخصوصاً أنه فسَّر القرآن وفسَّر تلك الآية نفسها في سورة الشعراء، لذلك فهو يحفظ تلك الآية ولا يخفى عليه مدلولها بطبيعة الحال.

كذلك أيضاً: أيجهل - رحمه الله - تلك الأحاديث الواردة في كتب الصحاح وهو الفقيه والمحدِّث والمؤرِّخ؟!

لا شك أنّ من يستشهد بأبيات كالتي استشهد بها الطبري يحفظ في «جوفه» كثيراً من قصائد تلك الأبيات المستشهد بها، فكيف خالف - رحمه الله - صراحةً نصوص تلك الأحاديث؟!

أيضاً: هذا افتراضٌ لا يصحُّ في حق الإمام الطبري.

إذاً، كيف نعلّل هذا الذي يبدو تناقضاً بين شخصية الطبري وتوظيفه ذلك الشعر المنهيَّ عنه في تفسيره؟

عندي أنه لا يوجد أي تناقض على الإطلاق؛ لأن للآية قراءةً أخرى غير تلك التي تفهم منها للوهلة الأولى، كما أن للأحاديث تفسيرات مماثلة. ومن تلك القراءات والتفسيرات جاز للطبري ما مُنِع، وصحّ له أن يستشهد بما نُهي عنه:

١- علينا أوّلاً أن نعيد قراءة الآية الكريمة منطلقين من تفسير الطبري نفسه لها. يقول بعد أن أورد آراء غيره(٢٧):

«قال أبو جعفر: وأَوْلى الأقوال في ذلك بالصواب أن يُقال فيه ما قال الله - جلَّ ثناؤه: إنّ شعراء المشركين يتبعُهمُ غواة الناس... وبنحو الذي قلنا قال أهل التأويل».

إذاً، فالمهاجَمُ في الآية من الشعراء هم شعراء المشركين؛ (أي: شعراء قريش الذين كانوا يتناولون المسلمين بالهجاء)، وكذلك من تبعهم من غواة الناس من حَفَظَة أشعارهم ورواته.

ثم يفسِّر الطبري الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ الآية بأنه «نزل في شعراء رسول الله ﷺ كحسّان بن ثابت وكعب بن مالك... وبالذي قلنا في ذلك جاءت الأخبار»[٢٨].

ما معنى ذلك؟

معناه أنّ الآية نزلت لتهاجم شعراء مكة وحُفّاظ هجائهم، وتدافع عن شعراء المدينة لمنافحتهم عن الإسلام والمسلمين والرد على شعراء المشركين.

وبهذا التفسير تكون الآية قد نزلت لمناسبة خاصة بعصر الرسول ﷺ، ولا تنطبق على ما تلاه من العصور بعد انتشار الإسلام وتمكُّن القرآن في النفوس.

٢- أما أحاديث الرسول ﷺ عن حفظ الشعر فلها تعليلان:

أ- نهي المسلمين عن حفظ الشعر المكي الوارد في تفسير الآية أعلاه.

ب- وهو الأهم: محاربة الرسول ﷺ للشعر الجاهلي «المحفوظ في الصدور»؛ إذ كانت له مكانة مقدَّسة في نفوس عرب الجاهلية، حتى مَن أسلموا منهم، فأراد بأحاديثه ﷺ أن يحارب ذلك المقدَّس الأرضي، وهو الشعر، ليُحِلَّ محلَّه ذلك المقدَّس السَّماوي، وهو القرآن. ولعل مما يؤيد هذه المقولة عن مكانة الشعر وتقديسه ما نستنتجه من النصوص والأخبار التالية:

١- هذا ابن قتيبة «المحدِّث» يخبرنا عن مكانة الشعر في نفوس العرب في الجاهلية فيقول[٢٩]: «وللعرب الشعر الذي أقامه الله مقام الكتاب لغيرها... وحرسه بالوزن والقوافي».

٢- وهذا الأصمعي[٣٠] يروي عن أبي عمرو بن العلاء - وكلاهما ثقة - قولَهُ: «كانت الشعراءُ عند العرب بمنزلة الأنبياء في الأمم الأخرى».

٣- وهذا كعب الأحبار يجيب عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما سأله[٣١]: «هل تجد للشعراء ذِكراً في التوراة؟» فيقول: «أجد في التوراة قوماً من ولد إسماعيل أناجيلهم في صدورهم... لا نعلمهم إلاّ العرب».

٤- والحجُّ، دون ريب، شعيرة مقدَّسة في الجاهلية. وهذه قبائل العرب تَفِدُ لأداء هذه الشعيرة فتلبِّي كل قبيلة منها في حجها بأراجيزَ معروفةٍ بها، حتى إنك لتميِّز القبيلة من تلبيتها. وقد أحصى لنا محمد ابن المستنير، المعروف بـ«قطرب»، أراجيز تلبيات القبائل التالية[٣٢]:

أ- قريش	ب- تميم	ج- هذيل	د- ربيعة
هـ- بكر بن وائل	و- جرهم	ز- حِمْيَر	ح- الأزد
ط- قضاعة	ي- هَمْدان	ك- مَذحج	ل- عَكّ
م- كندة	ن- بَجيلة	س- النخع	ع- الأشعريين
ف- الأنصار.			

٥- ولو صحَّ أنّ المعلَّقات سُمِّيت بذلك لأنها كانت تعلَّق على الكعبة، فهذا دليل على تقديس الشعر؛ لأنّ ما يُعلَّق على مقدَّس فهو مقدَّس.

أليس هذا التقديس للشعر والشعراء جديراً بأن يهاجمه الرسول ﷺ ويهاجم حفَظَتَه؟!

أليس القرآن الكريم أَوْلَى بأن يحتلّ الصدور من أن تحتلّها قصائد الشعر الجاهلي؟!

ثم أليس من حق الرسول ﷺ أن يهاجم الشعراء الذين كانوا عند العرب كالأنبياء عند الأمم الأخرى؟!

بلى!

ومن أجل ذلك هاجم الرسول ﷺ امرأ القيس ومَن انضوى تحت لوائه متجهين إلى النار.

كان ذلك كله في عصر الرسول ﷺ، وكان الهدف من ذلك كله استلال بل انتزاع مكانة الشعر وإحلال القرآن محله في الصدور. أما بعد وفاة الرسول ﷺ ودخول القبائل في الإسلام، وانتشاره بعد ذلك بسبب الفتوح في عهد عمر رضي الله عنه، وظهور أجيال من الشعوب المؤمنة الحافظة للقرآن بدل الشعر؛ فقد انتفى الغرض من تلك الحرب الشعواء على الشعر والشعراء.

ولولا ذلك لما رأينا الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينشد يائية سحيم عبد بني الحسحاس التي تفوق في غزلها المكشوف غزل امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة، ويقول له في رواية[٣٣]: «لو قدّمتَ الإسلامَ على الشَّيبِ لأَجَزْتُكَ»، مشيراً إلى قوله في مطلع اليائية:

عُميرة ودِّع إن تجهَّزْتَ غاديَا

كفى الشَّيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهيَا

فهو لم يعاقبه على غزَله المكشوف في قصيدته، بل كاد يكافئه لو أنه قدّم وأخّر في المطلع.

ولولا ذلك لما رأينا الأصبهانيَّ يروي خبراً مسنداً يدل دلالة واضحة على أن عبدالله بن عبّاس - وهو حَبْر الأمّة - كان يحفظ في جوفه من شعر هذا الغزل المكشوف ما لا يحفظه غيره من العلماء والفقهاء، بل من عامة الناس.

ها هو الخبر يقول[٣٤]: «بينا عبدالله بن عباس في المسجد الحرام، وعنده نافع بن الأزرق وناسٌ من الخوارج يسألونه؛ إذ أقبل عمر بن أبي ربيعة... فأقبل عليه ابن عباس فقال: أنشِدْنا، فأنشده:

أمِنْ آل نُعْمٍ أنت غادٍ فَمُبْكِرُ

غداةَ غَدٍ أم رائحٌ فَمُهَجِّرُ

حتى أتى على آخرها. فأقبل عليه نافع بن الأزرق فقال: اللهَ يا ابنَ عبّاس! إنّا نضرب إليك أكبادَ الإبل من أقاصي البلاد نسألك عن الحلال والحرام

فتتثاقلُ عنّا، ويأتيك غلام من مترفي قريش فينشدك:

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت

.... البيت

[فتستمعُ إليه]!. قال:... نعم، وإن شئت أنشدتُك إيَّاها. قال: إني أشاءُ. فأنشده القصيدة حتى أتى على آخرها». فهو لم ينكر على الشاعر إنشاد غزله في المسجد الحرام، بل سمعها منه وحفظها عنه.

وفي خبر آخر يورده الأصبهاني نجد ابن عباس رضي الله عنهما يستزيد رواية كلِّ جديدِ غزلِ عمر بن أبي ربيعة حين يردِّد مقولته المشهورة(٣٥): «هل أحدث هذا المغيريُّ شيئاً بعدنا؟».

ولولا ذلك لما وجدنا عمر بن أبي ربيعة عندما رأى لُبابة بنت عبدالله بن عباس تطوف بالبيت ففُتِن بها، ولم يكن يعرفها، «فسأل عنها فأُخْبِر بنسبها، فشبَّبَ بها في قصيدته التي مطلعها(٣٦):

ودِّعْ لُبابةَ قبل أن تترحَّلا

واسْألْ فإنّ قُلالَهُ أنْ تَسْألا»

هكذا أورد الأصبهاني الخبر ولم يُشِرْ من قريب أو بعيد إلى أن ابن عباس رضي الله عنهما عاقبه أو عاتبه أو شكاه إلى الخليفة.

ولولا ذلك لما قال عبدالله بن عباس رضي الله عنهما بيتيه المشهورين وهو محرِمٌ بالحج. يقول صاحب اللسان: «ورُوِي عن ابن عباس أنه كان مُحرِماً فأخذ بذَنَب ناقة من الرِّكاب وهو يقول(٣٧):

وهنَّ يَمْشينَ بنا هَميسَا

إنْ تَصْدُقِ الطَّيْرُ نَنِكْ لَميسَا

حتى قيل له: أتقولُ الرفثَ وأنت مُحرِمٌ؟! فقال: إنما الرفثُ ما رُوجِعَ به النساء».

لولا ذلك كله، ولولا معرفة ابن عباس رضي الله عنهما، وهو - كما سبق - حَبْر الأُمّة وأعلمها بأحاديث رسول الله ﷺ، بأن كلّ ما ورد من هجوم على الشعر والشعراء إنما كان خاصاً بعصر الرسول ﷺ ولا ينطبق على ما بعده من العصور، للسبب الذي أشرنا إليه من قبل، لَمَا رضي لنفسه أن يقولَ، أو يحفظَ ما حُفِظ، ويملأ جوفَه بِشِعْرٍ يخالف نصوص الأحاديث النبوية ونص الآيات القرآنية.

ولولا ذلك - بعد كل ذلك - لَمَا رُوِيَتْ لنا في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي وما بعده دواوين الشعراء والنقائض والأشعار بمختلف أغراضها؛ جاهليِّها وإسلاميِّها، برواية فقهاءَ كابن قتيبة، وعلماءَ كابن سلام، وثقاتٍ كالسُّكري وابن حبيب وغيرهما. ولهذا جاز للطبري ولغيره أن يستشهدوا بما شاؤوا مِن الشعر وأغراضه متى شاؤوا دون الخوف من الوقوع في الحرج الديني.

والله المستعان.

الحواشي

(١) اعتمدت في هذه الورقة على نشرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي التي ظهرت في القاهرة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م حسب نص المقدمة، وهي تقع في ثلاثين جزءاً.

(٢) سورة الشعراء، الآيات ٢٢٤-٢٢٧، وهي آيات مدنية.

(٣) ألَّف الإمام الحافظ عبدالغني بن عبدالواحد الجمّاعيلي (ت ٦٠٠هـ) كتاباً سمّاه «أحاديث الشعر»، حقَّقه محمد جميل سلطان، ونشرته جمعية التمدن الإسلامي في دمشق عام ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.

(٤) الحديث عند البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، ١-٨، من منشورات دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، ينظر الجزء ٧: ١٠٩ بروايتيه. والحديث عند الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن (ت ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي (١-٢)، تحقيق محمد أحمد دهمان، من منشورات دار إحياء السنّة النبوية، القاهرة، دون تاريخ، ينظر الجزء ٢: ٢٩٧. والحديث عند مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم (١-٨)، من منشورات دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، ينظر الجزء ٧: ٥٠. والحديث عند ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه (١-٤)، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ينظر الجزء ٢: ٣٢٦. والحديث عند أبي داود، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود (١-٢)، من منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ينظر الجزء ٢: ٣١٥. والحديث عند أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٩٣هـ)، مسند الإمام أحمد (١-٦)، من منشورات دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، تنظر الأجزاء ١: ١٧٥، ١٧٧، ١٨١، ٢: ٣٩، ٩٦، ٢٨٨، ٣٣١، ٣٥٥، ٣٩١، ٣: ٨، ٤١. والحديث عند الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٩٧هـ)، الجامع الصحيح أو سنن الترمذي (١-٥)، من منشورات دار الكتب العلمية، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دون تاريخ، ينظر الجزء ٥: ١٢٩.

(٥) ابن حنبل، المسند، ٢: ٢٢٨. أبو نعيم الأصبهاني، المنتخب من كتاب الشعراء، تحقيق عبدالعزيز المانع، من منشورات دار العلوم، الرياض، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، تنظر صفحة ٣٣. الجمّاعيلي، أحاديث الشعر، ٤٨.

(٦) ديوانه، تحقيق نعمان محمد أمين طه (١-٢)، من منشورات دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م، تنظر الصفحة ٨٧٦.

(٧) الطبري، التفسير، ١: ١٤٠.

(٨) الطبري، التفسير، ١: ١٨٥.

(٩) ديوانه، ١٠١٧.

(١٠) الطبري، التفسير، ٢: ٣٧.

(١١) شعره، ١٤٢، تحقيق د. يحيى الجبوري، بغداد، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

(١٢) الطبري، التفسير، ٢: ٨٣.

(١٣) شعره، ١١٦، تحقيق فخر الدين قباوة، من منشورات دار الأصمعي، حلب، ١٩٧١م/١٣٩١هـ.

(١٤) الجاحظ، رسالة فخر السودان على البيضان، منشورة ضمن رسائل الجاحظ ١: ١٩٠، تحقيق عبدالسلام هارون، من منشورات مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

(١٥) الطبري، التفسير، ٢: ١٦٢.

(١٦) شعره، جمعه عبدالعزيز رباح، من منشورات المكتب الإسلامي بدمشق، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ص٨١.

(١٧) الطبري، التفسير، ٢: ٧٩.

(١٨) لم أجده في شعره ضمن «ديوان الخوارج»، جمع وتحقيق الدكتور نايف معروف، من منشورات دار المسيرة، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(١٩) الطبري، التفسير، ٢: ٧٩.

(٢٠) لم أعثر على قائله.

(٢١) ديوانه، تحقيق محمد محمد حسين، من منشورات دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤م، تنظر الصفحة ١٥١.

(٢٢) ديوانه، تحقيق عبدالعزيز الميمني، من منشورات دار الكتب المصرية، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، تنظر الصفحة ١٩، وتنظر الصفحتان ١٦، ٢١.

(٢٣) الطبري، التفسير، ١: ٨١.

(٢٤) شعره، تحقيق عادل سليمان جمال، من منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، تنظر صفحة ١٧٩.

(٢٥) الطبري، التفسير، ١: ٧٠، ١: ٢٣٠، ١: ٢٣٣، ٢٣٤، ٢: ٤٠٣.

(٢٦) ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، من منشورات دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م، تنظر صفحة ٣٢.

(٢٧) الطبري، التفسير، ١٩: ١٢٧، ١٢٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ١٩: ١٣٠.

(٢٩) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق سيد صقر، من منشورات دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣م، تنظر الصفحتان ١٧، ١٨.

(٣٠) الرازي، أبو حاتم، كتاب الزينة، تحقيق حسين الهاني، القاهرة، ١٩٥٧م، ينظر الجزء الأول، صفحة ٩٥.

(٣١) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، الجزء الأول، تحقيق محمد قرقزان، من منشورات دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، تنظر الصفحة ٨٢.

(٣٢) قطرب، كتاب الأزمنة وتلبية الجاهلية، من منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، الصفحات ٣٩-٤٤.

(٣٣) الأصبهاني، الأغاني ٢٢: ٣٠٢-٣١١، (دار الكتب). ديوان سحيم، ١، ١٦-٢٨.

قد يقول قائل: ولكن عمر رضي الله عنه سجن الحطيئة عقاباً له على هجائه

الزبرقان بن بدر؟ نقول: هـذا صحيح، ولكـن الحطيئة هجا غيـر الزبرقان ولـم يعاقب عليه، أما هجاؤه الزبرقان فقد كان هجاءً سياسياً؛ فالمهجوّ أحد أهم المسؤولين عن بيت المال في خلافة عمر؛ فقد كان جابياً للزكاة في عصره، وكان الحطيئة يريد من الزبرقان أن يعطيه من هذا المال بغير وجه حقّ، فلمّا رفض مطلبه هجاه، فعوقب.

(٣٤) الأصبهاني، الأغاني، (دار الكتب)، ١: ٧٢، ٧٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ١: ٧٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ١: ٢٠٧. وديوان عمر، (طبعة الهيئة المصرية العامّة للكتاب)، ١٦٣.

(٣٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة: رفث. والأزهري، تهذيب اللغة، مادة: رفث.

الجمال والعنف: البنى التصورية والطقس القرباني*

فاطمة بنت عبدالله الوهيبي

خلاصة:

تظهر للمتأمل في عدد من النصوص والمرويات المتعلقة بالبلاغة والحسن والجمال مسألة مهمة يمكن أن تكون مدخلاً مختلفاً لقراءة جوانب من المدونة التراثية، وهي مسألة تكشف عن رؤية للحسن والجمال والكلام البليغ قائمة على نزعة عنف وقتل وتدمير. وهذه الرؤية التي تحفر هذه الدراسة عنها تكشف عن نمط من طبيعة العلاقة مع اللغة والعالم وفق بنية تصورية متكررة تعكسها اللغة نفسها، فهذه المرويات لا تعدو كونها هي الأخرى لغة، وتتمحور معظمها حول عدد من المجازات والصور تسعى هذه الدراسة إلى إبراز نسقها وبعض سماتها، وتحاول تفسيرها.

يرى وول ديورانت أن الأدب في أولى مراحله كان «مجرد ترانيم سحرية وطلاسم سحرية[1] يتغنى بها الكهنة عادة وتنتقل بالرواية من ذاكرة إلى ذاكرة، فكلمة شعر عند الرومان، وهي Carmina، تدل على الشعر والسحر معاً، وكلمة نشيد ode عند اليونان معناها في الأصل طلسم سحري»[2].

والشعر أيضاً عند العرب ارتبط كذلك بالسحر والكهانة، وارتبط إبداعه بالرئي والشياطين[3]. ولما جاء الإسلام ارتبط بالغواية، وهو موضوع تناوله كثير من الدارسين، ولكن مهما تباينت آراء الدارسين حول موقف الإسلام من الشعر فإن المحصلة التي تهمني في هذا السياق هو أن تحديد موقف الإسلام من الشعر لا يغيِّر من حقيقة ارتباط الشعر بالسحر والغواية قبله، ولا يغيِّر من كونه ظلَّ، بعده، كائناً منفياً مطروداً بسبب ما ارتبط به من فتنة التخييل والكذب، فهذه الفتنة فيه كانت سبباً في أن يُجابَهَ بالعنف والنفي والمطاردة والتقييد.

ومع أن في الموقف الإسلامي من الجمال بعامة بُعداً آخر يدعو إلى

التساؤل ويثير إشكالية التناقض، وهو ما يشير إليه الحديث النبوي: «إن الله جميل يحب الجمال»[٤]، وأنه حينما «سئل: فيم الجمال؟ قال: في اللسان»[٥]، وهو موقف ينبني في الأساس على نظرة حب وتقدير للجمال، وعلى منح المكانة العليا لجمال اللغة وأثرها، وخصوصاً فيما أثر عنه ﷺ في قوله: «إن من البيان لسحراً»[٦] - إلا أن ذلك الموقف المتباين إزاء قضية في الأساس واحدة لا أراه ذا بُعد إشكالي: فالتناقض كان موجوداً قبل الإسلام وظل كذلك بعده، فالجمال في الطبيعة والبشر والجمال في النصوص واللغة ظلَّ، في معظم المرويات، مصحوباً بموقف عدائي وبنزعة عنف واضحة، فسيل المرويات ظل يؤكد أن للجمال والشعر أثراً يشبه أثر الرقى والسحر، ومن يقع عليه تأثيره يكون مسلوب الإرادة خاضعاً لقوة غير عادية أو غامضة، ويتجلى أثر الجمال في متلقيه بأن يعتلّ أو يختلّ أو يرتهن أو يقتل!!.

هذا السيل من المرويات يجعل أهمية النصوص التي تحمل دلالات نقيضة تتضاءل على الرغم من أهميتها التي تكمن - فيما أرى - في مجرد كونها تؤكد وجود الفكرة النقيض، فقد وجدت أقوال تصف القول بأنه كالبرود الجميلة وكالنسيج والوشي المشُبع لمتعة العين بصرياً[٧]، أو تصفه بأنه من قبيل الصياغة والصنعة، وهي أمور مرتبطة بالحسن القائم على إمتاع البصر بالدرجة الأولى، وليس فيها مظهر عنيف مباشر[٨]، لكن هذه النصوص قليلة نادرة.

كما وجدت مرويات وأقوال تصف أثر الجمال والقول الشعري وصفاً يقرنه بخاصية الإحياء والخصب والنماء: كقول الشاعر: (السريع)

القَائِل القَوْلَ الّذي مِثْلُهُ
يَنبتُ مِنْهُ البَلَدُ الماحِلُ[٩]

وكقول الآخر: (البسيط)

كَـأَنَّمَـا عَـسَلٌ رُجْـعَـانَ مَنْطِقِـهَـا

إنْ كـان رَجْعُ كَلامٍ يُشْـبِـهُ العَسَلا[١٠]

لكن هذه الأقوال ذات الطابع الإحيائي على قلتها تُحوّل إلى عنف واضح فتظهر مفردات الصيد والقتل لتغطي على مفردات الإحياء.

يقول القطامي: (البسيط)

وفي الخُـدُورِ غِـمَـامَـات بَـرَقْنَ لنا

حـتـى تَصَـيّـدنَنَا من كُلِّ مُـصْطَادِ

يَقْـتُلْنَنَا بِحَـديثٍ ليس يَعْلَمُـهُ

مَـنْ يَتَّـقِينَ ولا مَكْنُونُـه بَـادِي

فـهنَّ يَنْبُـذْنَ مِن قَـولٍ يُصِـبْنَ به

مَوَاقِعَ الماءِ من ذِي الغُلَّةِ الصّادي[١١]

ومنذ امرئ القيس الذي قال: (الطويل)

ومَـا ذَرَفَتْ عـيْنَاكِ إلاَّ لتَـضْـرِبي

بسَهْمَيكِ في أَعْشَارِ قَلْبٍ مُقَتَّلِ[١٢]

ومـعظم شـعـر الحب والغـزل يؤسس في أدبيـاته للغـة تصف أثر الجـمـال الأنثوي بأنه أثر عنيف ومـدمـر وقـاتل. وهذا أثر للجـمـال يقـوم على زعـزعـة الحال وسلب الصحة والعقل والأمان وامتلاك الذات، إذ تدور آثار هذا الجمال في دائرة القتل والسبي والأسر، كما أن الأثر الحاصل أثر يشبه أثر الحمى أو الخمر أو السحر.

ومنذ القديم والمرويات التي تصف الحسن والبلاغة والقول البليغ تكشف عن رؤية لها قائمة على نزعة عنف وقتل وتدمير، فماذا يعني هذا السيل من المرويات الذي يحمل رؤية إلى العالم والآخر واللغة فيها كل هذا القدر من

العنف؟ ولماذا ظل الجمال والشعر حتى يومنا هذا مصحوباً بسلسلة من المجازات والتصورات تربطه بالقتل أو ترمي به إلى مصائر الجنون والموت والترحُّل والنفي والمطاردة والتأثيم، حتى إنه في أدبنا المعاصر يمكننا أن نلحظ أن لعنة النفي والمطاردة والتأثيم ما زالت تلاحق الشعر، وهو ما نجد له أمثلة كثيرة في معظم البلاد العربية؛ لما لحق شعراءها وروائييها من مطاردة، وما عانوه من ألوان العنف بسبب هذا الجمال وهذه اللغة المهددة لمختلف أنواع السلطة الدينية والاجتماعية والسياسية؟!

إن هذا الموقف القديم المتجدد إزاء الجمال يستدعي التفكير في جذوره وفي البنى التصورية التي أدت إليه. ولذا أحاول في هذه الدراسة أن أكشف عن سلسلة من المرويات في المدونة التراثية تربط الجمال بالعنف أو تسوق إليه، ثم أسعى إلى الكشف عن البنى التصورية التي توجهها، وأحاول في ختامها أن أقدم تفسيراً لهذه الظاهرة وفق ما أسميه الطقس القرباني والعودة إلى الأصول.

في الجانب العنيف والتدميري للجمال والشعرية:

يحسن قبل أن أورد سلسلة من المرويات والأقوال الكاشفة عن نمط من الرؤية للجمال واللغة والعلاقة مع العالم قائمة على نزعة عنف موجهة ببنى تصورية تتحرك في حقل الدم والقتل والجزارة وحقل الصيد والإصابة والرماية - أن أذكر أن بعضها يصف الإبداع ذاته، أو أداته أو فاعله، أو الأثر الذي يقع على مفعوله. فثمة نصوص تعرف البلاغة وتحدد ماهيتها، وثمة أقوال تصف اللسان وأثره، وثمة أقوال تصف الجمال ذاته، وبخاصة الجمال البشري وأثره الصاعق المدمر ممثلاً بجمال المرأة، وتصف في الوقت ذاته الأثر العنيف لهذا الجمال في متلقِّيه.

ولكن قبل أن أستعرض تلك الأقوال والنصوص أشير إلى أن العنف كامن

أيضاً في أثناء الرؤية للغة أصلاً وللحظة الخلق والإبداع. ففي النقد قديماً يعرف الشعر بنسبته إلى الكلام الذي هو في جذره اللغوي مشتق أصلاً من الجرح[١٣]. كما أن هناك من يرى أن الشعر في أصل نشأته كان قصيدة رثاء[١٤]، ولكن تلك القصيدة الرثائية كانت بسبب دم القتل وعنفه، وهي القصيدة التي رثى بها آدم عليه السلام هابيل. فهل يجعل هذا الشعر مخضباً بالدم في أصل نشأته؟!

ويمكن تأمل الروايات الكثيرة التي عبر من خلالها الشعراء عن عنف يعانونه لحظة خلقهم القصيدة، وتكشف تلك الأقوال عن خضوعهم لعنف الخلق أو الإلهام؛ إذ على الشاعر أن يدفع ثمن الجمال الذي يصنعه أو يتلقاه عذاباً ومعاناة. وهو عنف عزاه بعضهم إلى قوة الجن والشياطين ومسّها[١٥]. وقديماً قال المعري: إن الشعر قرآن إبليس[١٦].

غير أن بعض الشعراء ممن لم يربط معاناته لخلق القصيدة بأثر عنيف علوي أو شيطاني لا بد أن يعبر عن عنف من نوع آخر، هو عنف يصاحب صعوبة الخلق والإبداع الأدبي وعنف المعاناة والمجاهدة للوصول بالقول إلى ذراه العالية، فالفرزدق يقول: «أنا عند الناس أشعر العرب، ولربما كان نزع ضرس أيسر عليّ من أن أقول بيت شعر»[١٧]، والكميت بن زيد يقول: «إن للخطبة صعداء [من: تصعده الأمر؛ أي شق عليه]، وهي على ذي اللب أرمى»[١٨]، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ما يتصعدني كلام كما تتصعدني خطبة النكاح»[١٩]، ويقول ابن رشيق: «عمل الشعر على الحاذق به أشد من نقل الصخر. ويقال: إن الشعر كالبحر؛ أهون ما يكون على الجاهل، أهول ما يكون على العالم، وأتعب أصحابه قلباً من عرفه حق معرفته»[٢٠].

وفي كل ذلك إشارة إلى الجهد العنيف الذي يتعرض له المبدع لحظة الخلق، وربما كان ذلك درءاً لتهمة الرداءة التي يتصورها بعض الناس مصاحبة

لاستسهال القول. وهو معنى عبر عنه الجاحظ بقوله: «قال بعض الشعراء لرجل: أنا أقول في كل ساعة قصيدة وأنت تقرضها في كل شهر، فلم ذلك؟ قال: لأني لا أقبل من شيطاني مثل الذي تقبل من شيطانك»(٢١). وهو قول يشبهه قول كروتشي: «إن السهولة عند بعض الشعراء علامة سيئة، ولم يخطئ من شبه الخلق الفني بآلام المخاض»(٢٢)، وكأنما الحكم بالقيمة والجودة مرتبط طرداً بالعنف والجهد المصاحب المبذول(٢٣).

١- القول/ اللحم والجزارة:

ثمة مرويات تنتظمها النظرة إلى النص بوصفه لحماً أو جزوراً، وفيها تبرز نزعة التجسد من جهة ونزعة العنف من جهة ثانية.

في المجلس الشهير الذي تحاكم فيه الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم وعبدة بن الطبيب والمخبل السعدي إلى ربيعة بن حذار الأسدي يسألونه أيهم أشعر؟ يقول للزبرقان: «أما أنت فشعرك كلحم أسخن، لا هو أنضج فأكل، ولا ترك نيئاً فينتفع به»(٢٤).

وفي رواية أخرى للمجلس نفسه يُصاغ قول ربيعة بن حذار على هذا النحو: «أما عمرو فشعره برود يمانية تطوى وتنشر، وأما الزبرقان فكأنه أتى جزوراً قد نحرت فأخذ من أطايبها وخلطه بغيره، وأما المخبل فشعره شهب من الله يلقيها الله على من يشاء من عباده، وأما عبدة فشعره كمزادة أحكم خرزها فليس يقطر منها شيء»(٢٥).

هكذا يبدو القول بوصفه لحماً، ويبدو النص جزوراً منحورة. ولهذا التصور تنويعات تظهر في جعل العِرْض بمثابة لحم يؤكل حال الاغتياب أو التعرض بالشتيمة أو الهجاء، ومنه جاءت الآية القرآنية التي تشبه الغيبة، التي هي قول يتشهى عِرْض الناس، بأنه نوع من أكل لحم البشر(٢٦). وقد تخيل الشعراء دائماً عِرْض الآخر المهجو فريسةً أو ضحيةً، ومن هنا كان النظر إلى اللسان

أداة القول - كما سيأتي بعد قليل - بوصفه سكيناً أو مقراضاً أو سيفاً يبتر لحم الأعراض.

ولعل كلمة الملحمة التي تدل على الحرب ذات القتل الشديد هي التي جعلت ابن منظور يقول: «الملحمة هي الحرب ذات القتل الشديد»، ويضيف بعدها مباشرة: «والملحمة الوقعة العظيمة في الفتنة»[٢٧]، مشيراً إلى جانب آخر من معنى الملحمة يتضمن الافتتان من فتنة القول وخطره وشره!!.

وما زالت العربية تواتر التأكيد على ربط القول باللحم وبالعِرْض، حتى إنه في عاميتنا النجدية مثلاً يربط لحم الوجه بالمرأة خاصة؛ فلحم وجه الرجل إشارة إلى المرأة بوصفها عِرْضه الذي يهتم به ويحافظ عليه.

وقد وصف العرب البليغ بأنه من «طبَّق المفْصِل، وأغناك عن المفسر»[٢٨]. وسأل عمار بن الظرب العدواني حمامة بن رافع الدوسي عن أبلغ الناس، فقال: «من حلى المعنى المزيز باللفظ الوجيز، وطبق المفصل قبل التحزيز»[٢٩].

وجاء في اللسان: «والمطبِّق من السيوف الذي يصيب المفصل فيبينه، يقال: طبق السيف إذا أصاب المفصل فأبان العضو... ومنه قولهم للرجل إذا أصاب الحجة: إنه يطبق المفصل... يقال للبليغ من الرجال: قد طبق المفصل، ورد قالب الكلام، ووضع الهناء مواضع النُّقْب... وطبق فلان إذا أصاب فصّ الحديث... والمطبِّق من الرجال الذي يصيب الأمور برأيه»[٣٠].

وأورد الجاحظ أثناء حديثه عن عدد من البلغاء والخطباء مجموعة مرويات وأخبار فيها وصف للمصيب في القول ومدح للبليغ والقول الفصل، يقول الجاحظ: «ويقولون في إصابة عين المعنى بالكلام الموجز: «فلان يفُلُّ المحزّ، ويصيب المفصل»، وأخذوا ذلك من صفة الجزار الحاذق فجعلوه مثلاً للمصيب الموجز»[٣١]. ثم يورد أبياتاً في مديح الرجال، بعضها يجعلهم أشباه الملوك، فهم لا يحسنون إصابة المفصل عند أكل اللحم[٣٢]، وبعضها الآخر يمدح

بالحذق والمعرفة. ولكن حينما ينتقل المعنى إلى المعرفة بالرأي وإدارة الأمور والقول البليغ فإنهم يوصفون بالمعرفة بتطبيق المفصل قبل التحزيز. يقول الجاحظ: «وقد فسر ذلك لبيد بن ربيعة وبيَّنه وضرب به المثل، حيث قال في الحكم بين عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة: (رجز)

يا هَرِمَ ابنَ الأكـرمِينَ مَنْصِـبَـا
إنّك قَـدْ أُوتيتَ حُكْمـاً مُـعْـجِـبَـا
فطـبِّق المفْـصِلَ واغْنَـمْ طيِّبـا

يقول: احكم بين عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة بكلمة فصل وبأمر قاطع، فتفصل بها بين الحق والباطل كما يفصل الجزار الحاذق مفصل العظمتين»[٣٣].

وهكذا حينما يتعلق الأمر بالمعرفة الحسية باللحم والجزارة فإن المديح يتجه إلى نفي هذه المعرفة؛ لأن ذلك فيه من علو الطبقة والنبل والسمو. أما حينما يتعلق الأمر بالمدح بالحذق والمهارة والإصابة في الرأي والقول فإن الجزار الحاذق حاضر يضرب به المثل، ويتحول مدح القدرة على القول البليغ إلى ضرب من الجزارة بما فيها من سلخ وحزّ وقطع، حتى إنه ليلتبس على الخيال منظر الدم بتخيل القول الجميل مضرجاً بالدماء، فهما مرتبطان متلازمان.

هكذا ترتبط صورة البليغ والبراعة في القول الأدبي شعره ونثره بصورة الجزار، وقد وردت في شعر ابن هرمة وهو يمدح قدرته الخطابية، يقول: (الكامل)

وعَمِـيمَـةٍ قَـدْ سُـقْتُ فِـيهـا عَـائِراً
غُـفْـلاً ومنْهَـا عَـائِرٌ مَـوْسُـومُ
طَبَّـقتُ مَـفْـصِلَهَـا بِغَـيـرِ حَـديدة
فَـرَأى العَـدُوُّ غَنَاي حَـيْثُ أقُـومُ[٣٤]

وفي البيتين موضع آخر يكشف عن نزعة العنف تشبه الإجادة في القول بالسهام القاتلة، فالعائر هو السهم الذي لا يُدرى من رماه. وربط الإجادة بالقول بالرمية والسهم والصيد هو البنية التصورية الثانية التالية.

٢- القول والجمال/ الصيد والإصابة:

تأتي مرويات وأقوال كثيرة عن البلاغة ووصف الإجادة في القول بمجازات تربط القول والجمال بالرمية والصيد والطرد. ويبدو البليغ والشاعر مثل صياد يصوب السهم نحو مقاتل الكلام: «قيل لبعض الحذاق بصناعة الشعر: لقد طار اسمك واشتهر. فقال: لأني أقللت الحزّ، وطبّقت المفصل، وأصبت مقاتل الكلام»(٣٥).

وجاء في اللسان: «أصاب فلان في قوله وفعله وأصاب السهم القرطاس إذا لم يخطئ»(٣٦).

وقال زرارة بن جزء حين أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فتكلم عنده ورفع حاجته إليه: (الطويل)

أتَيتُ أبا حَفْصٍ ولا يَسْتَطِيعُهُ
مِن النَّاسِ إلا كالسِّنانِ طَرِيرُ
فَوَفَّقَنِي الرّحمنُ لما لَقِيتُهُ
ولِلبَابِ مِنْ دُونِ الخُصُومِ صَرِيرُ
قُرُومٌ غَيارى عِنْد باب مُمنَّع
تُنازِعُ مَلْكاً يَهْتَدِي ويَجُورُ
فَقُلْتُ لَهُ قَوْلاً أَصَابَ فُؤَادَه
وبعضُ كَلامِ النَّاطِقِينَ غُرورُ

وفي إصابة فص الشيء وعينه يقول ذو الرمة في مدح بلال بن أبي بردة الأشعري: (الوافر)

فَـصَلْتَ بِحِكْمَـةٍ فـأَصَـبْتَ مِنْهـا

فُصُوصَ الحَقِّ فانْفَصَلَ انفِصَالا[٣٧]

وفي أدبيات الحب والغزل يغرق المتأمل في بحور من الصور والمجازات المتكررة التي صارت تمثل معجماً ونموذجاً قاراً يندر من يشذ عنه. هذا المعجم يتحرك في إطار مفردات تصف الجمال الأنثوي بأنه فتاك وقاتل؛ يسبي ويسلب العقل ويشل الإرادة، ويبدو أثر الجمال منعكساً على العاشق بأثر هو الموت أو الخبل أو الغواية، أو التقييد وسلب الإرادة... إلخ. ولعل بيت امرئ القيس الشهير الذي شبه وقع نظرة المرأة الجميلة وعينها الفاتنة بوقع السهام[٣٨] من أوائل الأبيات التي فتحت هذا الباب على مصراعيه لصور يقع معظمها في حقل الصيد والإصابة والقتل والسبي وما يترتب على ذلك من عنف مدمر ولكن مستحب مستلذ!!. وفي المعنى نفسه يقول الشاعر: (الطويل)

لَهَـا مُـقْلَةٌ لو أنَّهـا نَظَرتْ بهَـا

إلى رَاهِبٍ قَـدْ صَـامَ للهِ وابْتَـهلْ

لأَصْبَحَ مَـفْـتـوناً مُـعَنًّى بِحُـبِّـهَـا

كَـأَنْ لَمْ يَصُمْ لله يَومـاً وَلَمْ يُصَلِّ[٣٩]

وفي أثر جمال العين وفتنتها الضاربة ضرب السهام يقول عنترة: (البسيط)

رَمَتْ عُـبَـيلةُ قَلْبي مِنْ لَوَاحِظِـهَـا

بِكُلِّ سَـهْمٍ غَـرِيق النَّزعِ فـي الحَـوَرِ

فَـاعْجَـبْ لَهُنَّ سِهَامـاً غَيـرَ طَائِشَـةٍ

مِنَ الجُـفُـونِ بِـلا قَـوْسٍ ولا وَترِ[٤٠]

ويقول معن بن أوس: (الطويل)

سَـبَـتْنِي بِعَـيْنَيْ جُـؤْذَرٍ بِخَـمِـيلةٍ

وجِيدٍ كَجِيدِ الرِّئمِ زَيَّنَهُ النَّظمُ[٤١]

ويقول المنخل في أثر الجمال الذي يؤدي إلى القتل والخبل: (الوافر)

دِيَارٌ للّتي قَـتَلَتْكَ غَـصْـبـاً
بلا سَـيْفٍ يُعـدُّ ولا نِبَـالِ
بِطَرْفٍ مَـيّتٍ في عَـيْنٍ حَيٍّ
لَهُ خَـبَلٌ يَزِيدُ عَلَى الخَـبَـالِ(٤٢)

ويمكن متابعة عدد كبير من الأبيات تقع في دائرة السبي عند المسيب بن علس(٤٣)، والمرقش الأكبر(٤٤)، وبشر بن أبي خازم(٤٥)، والحادرة(٤٦)، وعمر بن أبي ربيعة(٤٧)، والحطيئة(٤٨)، وغيرهم كثير.

ويمكن ملاحظة استمرار صور التبل والقتل والفتنة والانقياد عند حسان بن ثابت(٤٩)، وعمر بن أبي ربيعة(٥٠)، وابن زيدون(٥١)، وغيرهم كثير.

وفي أثر الجمال العنيف الذي يشبه أثر الحمى أو الخمرة أو السحر ويسوق إلى فقدان العقل والخبل يقول سويد بن أبي كاهل عن هذا السحر: (الرمل)

خَـبّلتْني ثُمَّ لَمّا تَشْـفِنِي
فَـفُـؤَادِي كُلَّ أَوْبٍ مـا اجـتَـمَعْ
ودَعَـتْنِي بِرُقَـاهَا إنّهـا
تُنْزِلُ الأَعْـصَمَ مِنْ رَأسِ اليَـفَعْ(٥٢)

ويقول بشر بن أبي خازم: (الكامل)

فَظَلِلْتَ من فَـرْطِ الصَّبَـابةِ والهَـوَى
طَرِفـاً فُـؤَادُكَ مـثْلَ فِـعْلِ الأَيْهَمِ(٥٣)

ويقول: (الوافر)

فَـبِتُّ مُـسَـهَّـداً أَرِقـاً كَـأَنِّي
تَمَـشَّتْ فـي مَـفَـاصِلِيَ العُـقَـارُ(٥٤)

في مـثل مـا تقـدم من أقـوال يرتبط الجـمـال البـشـري والشـعـري وتـرتبط

الإصابة في القول بالرمية فيغدو مثلها قادراً على الاجتياز والاختراق والنفاذ إلى الغاية مباشرة، إذ يصل القول إلى منتهاه وأقصاه، ولذلك فهو بليغ مثل الجرح البليغ. وكلمة بليغ جاءت في الأساس من حقل دلالي يصل العنف والتدمير فيه أقصاه، فيقال: خطب بليغ: إذا كان الأمر وقعه كالداهية، وهو من الوصول إلى منتهى الشيء سوءاً حتى لا مزيد فوقه(٥٥).

وفي كتب التراث فيض من الأبيات والمرويات الواردة في وصف البلاغة واللسان البليغ بأنه قاطع أو باتر كالسيف، أو نافذ كالسهم، أو أن الشاعر والأديب صياد بارع للكلام الجميل.

يقول عبد قيس بن خفاف: (المتقارب)

فَأَصْبَحْتُ أَعْدَدْتُ لِلنَّائِبَا

تِ عِرْضاً بَرِيئاً وعَضْباً صَقِيلا

ووَقْعَ لِسَانٍ كَحَدِّ السِّنَان

ورُمْحاً طَوِيلَ القَنَاةِ عَسُولا(٥٦)

وقال امرؤ القيس: (المتقارب)

ولَوْ عَنْ نَثَا غَيْرِهِ جَاءَنِي

وجُرْحُ اللِّسَانِ كَجُرحِ اليَدِ(٥٧)

وقال سويد بن أبي كاهل: (الرمل)

ولِسَاناً صَيْرَفِياً صَارِماً

كَذُبَابِ السَّيفِ مَا مَسَّ قَطَعْ(٥٨)

وفي الأثر عن الرسول ﷺ أنه قال لحسان: «والله لشعرك أشد عليهم من وقع السهام في غبش الظلام»(٥٩).

وقيل في اللسان أنه سبع عقور(٦٠)، وأنه يفلق الصخر ويصدعه(٦١)، وأنه كالمقراض(٦٢).

وتتماهى صورة الشاعر بالصياد الذي يقنص القول الجميل. يقول المتنبي: (الوافر)

أُرَاكِضُ مُعْوِصَاتِ الشِّعْرِ قَسْراً
فَأَقْتُلُهَا وغَيْرِي في الطِّرَادِ(٦٣)

وتتنامى هذه الصور عن الجمال الشعري مربوطة بالصيد والقتل حتى عصرنا الحالي. ومما يؤكد حضورها في الذاكرة الثقافية استمرار هذا التلازم في الصور بين الشاعر والقناص، وما زالت صورة السهم النافذ والصيد والطرد وما يرتبط بهما من عنف ودموية صوراً ملازمة لوصف الشعراء لأنفسهم وللحظات اصطياد القول. ومن يتأمل في شعرنا؛ قديمه وحديثه، سيغرق في بحر هذه المجازات والصور؛ فالشاعر كالنسر أو الصقر يتريص بالمعاني وينقض على الفكرة أو الصورة أو على اللغة التي تحققها وينشب فيها مخالبه ويتمكن منها بعنف(٦٤). بل إن الناقد أغوته هذه الصورة وارتبطت قدرته على النفاذ إلى النص بهذا العنف، إذ الاختيار الجيد والتمييز يقتضيان، بالدرجة الأولى، أن يكون كالأسد الذي يختار فريسته. وهي مجازات متداولة عند عدد غير قليل من النقاد.

الحدود والمصائر:

أ- الخروج والعزلة والنفي:

يتضح مما سبق أن رؤية قائمة على المطابقة كانت وراء تلك المجازات والتصورات التي وصفت القول البليغ، رؤية ترى أن الوقوع على فص المعنى أو مفصل القول دون مزيد تحزيز هو القول البليغ.

وهذه النظرة التي تبحث عن الوحدة وردم الفجوة هي الوجه الآخر الذي ينادي بـ(إصابة القول) و(الوقوع على المفصل) و(إصابة عين القول)، فذلك يعني التطابق والاتحاد الكامل.

ويبدو أن الغلو - من و جهة نظر من عابه - كان السهم الذي شارف الغاية وكاد يصيب المقتل، ولكنه توقف دون ذلك وفشل. أما في حال إصابة المفصل فالسهم يتوقف تماماً عند بغيته، وتتكشف للسامع حينئذ، قدرة الشاعر على مطابقة المعنى الذي يريده واستنفاده إياه وبلوغه الغاية، أما الغلو والمبالغة فيقعان في منطقة يقصر فيها الشاعر عن بلوغ الغاية.

هذا القبول يحيل إلى نموذج قار يقيس عليه السامع، نموذج معتاد لا يخالف الواقع ولا يزحزحه. ومن هنا جاء عدم قبول الغلو والمبالغة؛ لأنهما يقعان دون النموذج أو يجاوزانه إلى ما بعد، إلى شيء مجهول، وهما أمران مريكان على مستوى المألوف المعتاد. المحاولة مرفوضة؛ لأنها لا تحقق التطابق ولا تصيب (فص) أو (عين) أو (قلب) النموذج، إنها لا تقع على (المفصل)، والشاعر هنا جزار أو صياد لم يحسن اختصار السبيل إلى المفصل أو الطريدة فسال فائض كبير من دم الترقب والانتظار للحظة الشعرية، وهبط معها فائض الإحساس وخاب، وتبعه بالتالي حكم عنيف بسقوط القول وفشله.

ثمة عنف مرتبط بأحكام القيمة التي دارت حول الغلو والمبالغة المرتبطين في أحيان كثيرة بما سموه المحال، ويمكن التفكير فيه بمعية ما سموه المعاني العقم، ولاحظ معنى العنف الملازم للإعقام والإفناء والإبادة، فالمحال نوع من اللاوجود، مثل العقم الذي هو لا إمكان. فثمة استناد إلى مفهوم الاستنفاد في كلا التصورين عن ظاهرة الغلو والمبالغة وما دار في فلكها من حديث عن الاستحالة والمحال وعن مصطلح المعاني العقم. فالشاعر الذي حاز معنى عقيماً قد مارس أقصى حالات الاختراق والتجاوز للمعتاد والاستنفاد لمعنى بعينه فيما هو سائد ومتاح، وقفز إلى ما كان خفياً غير مكشوف، وتحامى هذا الجزء من المعنى والصورة لنفسه، وأعلن بابتكاره له ملكيته إبداعياً. هذا يعني حسب المفهوم الذي طرحه النقد القديم للمعاني العقم، وهو مفهوم منطوٍ على

حكم قيمي عالٍ، أن الحجيج والضجيج كفّ عن هذه المنطقة التي تحاماها الشاعر؛ مما يعني أن حالة من الصمت المطبق وحالة اللاألفة واللاإمكان واللاوجود تتكرس مع مصطلح المعاني العقم والمعاني المستنفدة!! إنها إبادة تامة وانغلاق للدائرة بالوصول إلى نهاية الحد.

يقول حازم القرطاجني: «وأما القسم الثالث، وهو كل ما ندر من المعاني، فلم يوجد له نظير، وهذه هي المرتبة العليا في الشعر من جهة استنباط المعاني، من بلغها فقد بلغ الغاية القصوى من ذلك؛ لأن ذلك يدل على نفاذ خاطره وتوقد فكره؛ حيث استنبط معنى غريباً واستخرج من مكامن الشعر سراً لطيفاً... وما كان بهذه الصفة فهو متحامَى من الشعراء لقلة الطمع في نيله... والمعاني التي بهذه الصفة تسمى العقم؛ لأنها لا تلقح ولا تحصل عنها نتيجة ولا يقتدح منها ما يجري مجراها من المعاني، فلذلك تحاماها الشعراء وسلموها لأصحابها علماً منهم أن من تعرض لها مفتضَح»(٦٥).

ويضرب مثلاً للشعرية المتجاوزة في المعاني العقم واستنفاد المعنى بيتي عنترة المشهورين: (الكامل)

وَخَلا الذّبابُ بهَا يُغني وَحْدَهُ
هَزِجاً كَفِعْلِ الشَّارِبِ المُتَرَنّمِ
غَرِداً يَسُنُّ ذِرَاعَهُ بذِرَاعِهِ
قَدْحَ المُكِبِّ علَى الزّنَادِ الأَجْذَمِ(٦٦)

إن نقطة الانطلاق في الحكم بالمعاني العقم لا تختلف في عنف الحكم القيمي المرتبط بها عن نقطة الجنون أو الانفلات التي تهدد (المحال)؛ لأنها نقطة اللابعد اللاامتداد على مستوى القدرة الشعرية من جهة، ونقطة العزلة والترحل أو النفي المطلق على مستوى علاقة القول بالناقد والناس.

والغلو والمحال يقعان على تخوم قريبة من الجنون، وفي جهة معارضة لما

يتطلبه العقل من شروط في رؤيته للحقيقة والمرجعيات الواقعية، ولذلك نُظر إليهما على أنهما نوع من الجمال الصادم الذي يتخطى الإمكان والحدود، وجُوبِهَا بأحكام عنيفة تتعلق بالنفي على اعتبار أنهما نوع من الهذيان غير المقبول عقلياً والمرفوض قياساً على المرجعيات المألوفة والمريحة. فالجمال المتجاوز منذور للعزلة والصمت، والمعاني العقم ستعاني عزلتها؛ لأنها في فرادتها لا تجاور شيئاً ولا يجاورها شيء؛ إنها جنون المعنى إذ يعيش عزلته.

إن العنف الظاهر في صريح العبارات التي سبق عرضها عن القول والجزارة والقول والصيد والطرد والإصابة بالسهم النافذ والسيف الباتر ولحم الفريسة المنتظر يقابله عنف آخر منطو على قمع وكبح يتمثل في النظرة السائدة الرافضة لمبدأ التجاوز والاختراقٍ. فالغلو والمبالغة والمحال بوصفها طاقات ممكنة للاختراق وكسر المألوف والقفز نحو جنون المعنى وعمائه واستحالته تكبحها النظرة الرافضة، وهذا الرفض ليس سوى محاولة لطمس الطريق إلى الضفة الأخرى التي يطل منها العقل والإبداع والمعنى إلى عالم جديد، هذه النظرة الرافضة تمارس عنفاً كابحاً للتعرف والكشف وزحزحة المألوف والنموذج القار.

هذا الموقف إزاء الجمال الصادم وإزاء الغلو والمبالغة والمحال هو صنو الموقف من البدعة والخروج على الجماعة، إنها تقع ضمن النسيج الثقافي والاجتماعي نفسه الذي يفضل الانخراط في تيار العام والجماعي، وما خرج عن هذا الخط فهو في منفى الشاذ ومنفى الخروج والعزلة، فكل متجاوز مفارق ومحكوم عليه بالشرود. على الخارق والمتجاوز جمالياً وبشرياً أن يلابس قدر الجنون والترحل، عليه ألاَّ يبقى في الحدود!!.

ب - الجنون والترحل:

ارتبط الجمال والحسن المتجاوز للمألوف بالأثر الصاعق الذي يجعل

صاحبه أو من يتأثر به ملابساً لقدر الجنون أو الترحل. ولعل تصور علاقة الشعر بالجن والقرين الملهم ذو ارتباط وثيق بهذا الجذر الذي أحفر عنه حول العنف المرتبط بالجمال، فكل جمال مفرط فهو في طريقه إلى قدر الجنون أو النفي، هكذا تتواتر الأحكام والأقدار. يقول الشنفرى: (الطويل)

فَـدقّتْ وجَلّتْ واسْـبَكَرَّتْ وأُكْـمِلتْ

فَلو جُنَّ إنسـانٌ من الحُسْنِ جُنّتِ(٦٧)

وتذكر المعاجم أنه إذا علا النبت وتجاوز وفخر قيل: جُنّ(٦٨). وفي حديث للحَسَن يقول: «لو أصاب ابن آدم في كل شيء جنّ»(٦٩)، ويقال: «إن الحسان تتبعهم الشياطين»(٧٠). فكل مفرط في حد الحسن متجاوز ومفارق(٧١)، سواء كان ذلك في جمال بشري أو في مجال قولي أو إجادة في الرأي. وهو لذلك موشك على الدخول في حد الجنون، في حد العماء والغيب المطلق والعزلة. حتى إنك لو نظرت في المعجم بحثاً عن كلمة (الحسن) ذاتها ستجد ابن منظور مثلاً يربطها مباشرة بالحس وهو القتل، يقول: «وحسّان اسم رجل، إن جعلته فعالاً من الحُسْن أجريته، وإن جعلته فعلان من الحَسّ وهو القتل أو الحس بالشيء لم تُجْرِه. قال ابن سيده: وقد ذكرنا أنه من الحِسّ أو من الحَسّ. وقد ذكر بعض النحويين أنه فَعّال من الحُسن، قال: وليس بشيء»(٧٢).

إن الأثر التدميري للجمال واضح في كل ما تقدم. وخير مثال أختم به عن الجمال في مصائره المدمرة، ذلك الجمال الذي لحقته لعنة الترحل، قصة نصر بن حجاج التي تناقلتها المدونة التراثية، وثبّت قصتها الميداني في المثل المشهور «أَصَبُّ من المتمنِّية»؛ إذ يقول: إن المتمنِّية امرأة من المدينة عشقت نصر بن حجاج الذي كان أحسن أهل زمانه صورة ولهجت بذكره، وصادف أن مر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بباب دارها وسمعها تنشد: (البسيط)

أَلا سَبِيل إلى خَمْرٍ فَأَشْرَبُها
أَمْ لا سَبِيل إلى نَصْرِ بن حَجّاجِ

فلما أصبح أحضر الرجل، «فلما رآه بهره جماله، فقال له: أأنت الذي تتمناك الغانيات في خدورهن؟ لا أمَّ لك! أما والله لأزيلن عنك رداء الجمال. ثم دعا بحجام فحلق جمته، ثم تأمله فقال له: أنت محلوقاً أحسن. فقال: وأي ذنب لي في ذلك؟ فقال: صدقت، الذنب لي أن تركتك في دار الهجرة. ثم أركبه جملاً، وسيّره إلى البصرة»[٧٣].

ويسرد الميداني قصة الجمال في ترحله وما لاقاه من أقدار في البصرة، إذ أصابه جمال شُمَيْلَة[٧٤] إصابة قاتلة، ووقع صريع حبها، فضرب به المثل فصار هو «أَدْنَفُ من المتمنَّى»، وساقه هذا الجمال المدمر إلى الموت عشقاً.

إن العنف الذي جُوبهَ به نصر لجماله، وإن كان له ما يبرِّره من وجهة نظر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، سنجد أن المرويات والأخبار ستدفعه إلى عنف آخر تمثل في جمال شميلة الذي يدمره مثلما دمرها هو من قبل بجماله. وبغض النظر عن مصداقية القصة تاريخياً ووثوقيتها فهي تخفي، حسب روايتها والخيال الذي رافقها وربما طوّرها وتزيّد عليها، عنفاً مركباً ودرامية مكثفة تحكي مصير الجمال والحب أو الجمال والفن إزاء قدره حينما يكون خارقاً أو متجاوزاً، وكأنما عادية الواقع الحسي والفني لا تطيق صعقة الجمال، ولا تستطيع احتمالها فتنفيه وتغربه!!.

البنى التصورية:

للاستعارات موقع جوهري في رؤيتنا للعالم. والاستعارة كما يطرح كل من جورج لايكوف ومارك جونسون في كتابهما (الاستعارات التي نحيا بها) هي عملية ذهنية وليست لغوية، وهي تحكم جانباً كبيراً من تفكيرنا وتصوراتنا الواعية وغير الواعية، وخصوصاً فيما يتعلق بالأمور غير المادية[٧٥]. وقد حفر

مارك جونسون حول مفهوم التجسد والمادة في كتابه (الجسد في العقل: الأسس الجسدية للدلالة والتخيل والتفكير العقلي)، وفيه تناول مسائل أساسية عن دور الجسد والمادة في تشكيل الاستعارات. وقد طرح لأجل إبراز فكرته مصطلح (مخططات الصورة)، وكشف عن دور هذه المخططات في الاستعارات التصورية. ويعرف مخطط الصورة على هذا النحو: «مخطط الصورة هو نمط ديناميكي متكرر في تفاعلاتنا الإدراكية وبرامج حركتنا يخلق لتجربتنا تماسكاً وبنية. فمخطط العمودية مثلاً ينشأ من سعينا إلى أعمال اتجاهية فوق - تحت في انتقاء البنى الدالة في تجربتنا. ونلاحظ بنية العمودية هذه على نحو متكرر في الآلاف من مدركاتنا وأنشطتنا التي نعايشها كل يوم، كإدراك شجرة، أو إدراكنا الشعوري بأننا واقفون، أو من خلال الصعود على سلم، أو من خلال تشكيل صورة ذهنية لسارية العلَم، أو قياس طول طفل، أو من خلال تجربة ارتفاع مستوى الماء في حوض الاستحمام. إن مخطط العمودية هو البنية التجريدية لهذه التجارب والصور والمدركات العمودية. إن إحدى الأفكار المركزية في هذا الكتاب هو أن البنى المتخيَّلة القائمة على التجربة من هذا النوع من مخططات الصورة هو جزء لا يتجزأ من الدلالة والعقلانية»[٧٦].

إن مخططات الصورة هي - حسب جونسون - بنى متكررة لظواهر حياتية شتى سابقة على التفكير العقلي، ومن أمثلتها: مخطط الحركة، ومخطط القوة، ومخطط الاحتواء، ومخطط العلو[٧٧].

ووفق هذا المفهوم لمخطط الصورة يمكن تأمل الأقوال والمرويات الواردة في الدراسة: إذ يظهر للمتأمل فيها أن هناك نظرة إلى اللغة تتصورها بوصفها كائناً منفلتاً حراً تقع عليه محاولات إحكام السيطرة والإحاطة والإصابة بسهم أو سكين. وهي تصورات تجيء من حقل الحركة والمعركة، الصيد والطرد،

ويبدو فيها المبدع كجزار أو صياد. ولكن الحركة التي كانت تتجه من المبدع إلى اصطياد النص واللغة تستدير بحركة انعكاسية عنيفة هي الأخرى، لينطلق القول بدوره فيصبح أداة قتل وإصابة تتجه نحو السامع أو المتلقي. وفي حال الجمال البشري تشير النصوص إلى صفة التأثير وقدر الدمار المستحب الحاصل، وتستخدم كذلك مجازات وصور ذات علاقة بالرماية والقتل. والمصير بالطبع عنف وترحُّل ونفي وعزلة. وهي النتيجة نفسها التي يملكها العقل تصوراً؛ فنتيجة الحركة والمعركة قيد أو تقييد أو إصابة وإبادة وقتل.

يبدو مخطط الحركة والمعركة واضحاً في هذه المجازات، وفيها تظهر العلاقة مع اللغة والجمال علاقة قائمة على مبدأ السيطرة. ويمكن ملاحظة عدد من السمات ينضوي تحت هذا المعنى، فإحكام السيطرة يتطلب قدراً من الدراية والخبرة التي تكفل ليد الجزار أن تقع على المفصل دون تحزيز، وهو مبدأ ينهض على توفير الجهد والطاقة. ولكن من جهة أخرى يعتمد على مبدأ الاستنفاد؛ فالوصول إلى الصورة المبدعة والبلوغ إلى نقطة عليا في البلاغة يعني الاستحواذ واستنفاد طاقة الصورة أو اللغة الممكنة إلى أقصاها. ومصطلح (المعاني العقم) خير مثال للمبدأ الاستنفادي الإبادي؛ إذ مبدأ الاستحواذ والاستنفاد يمكن أن يكون خير نموذج للوسيلة الحربية التي تحد من حركة هذا الكائن الحر المنفلت: اللغة الفنية أو الجمال.

السمة الثانية في هذه البنية التصورية، وهي مرتبطة إلى حد كبير بالأولى، الاختراق والإحاطة بالمراد. فالسكين أو السهم الذي يتجه مباشرة إلى مقصده يخترق ما يخترق ويقع على المراد، وهو بذلك يتجاوز، فيتحقق للمبدع البلوغ والبلاغة ويجتاز إلى مرتبة التميز التي تجعله خارج الحد وفوق التصنيف المألوف المعتاد. هنا يواجه المخترق المتجاوز مصير العزلة، فكل

جميل متميز منذور للاغتراب والترحل وربما الجنون. ويمكن تأمل هذه السمة مع المعاني العقم وشوارد الأبيات والأمثال، ومع الجمال البشري الذي جابه مصير الجنون والموت.

هكذا تكشف النصوص وفق هذه البنية التصورية للعالم وللغة وللآخر وللجمال عن نظرة فيها هذا التجاذب الدرامي بين أطراف العملية الجمالية: المبدع واللغة والعالم والمتلقي، نظرة فيها من قلق التملك وإحكام السيطرة الشيء الكثير.

إن أحكام القيمة الكامنة وراء هذه الرؤية تتضمن موقفاً إزاء علاقة الأديب باللغة، وهي علاقة تفترض أن موقف اللغة موقف معاند ومقاوم ويقتضي من الأديب التصدي والمقاومة المضادة والترويض والصيد والطرد، والقتل والتحكم والسيطرة. وهي نظرة قائمة على مبدأ إرساء السلطة وإظهار القوة والغلبة، ومشحونة بالعنف والصرامة والقسوة.

كما تبدو تلك الأحكام مرتبطة بالدور الذي يقوم به المبدع وتقوم به اللغة، فالوظيفة الجمالية في علاقتها بالواقع وبنفسها قائمة على مبدأ التدمير والاختراق والاستنفاد والتجاوز. إن الاختراق والخروج مهمتان لكل من: المبدع في علاقته باللغة، والنص المتشكِّل في علاقته بالمتلقي الذي يصحبه أثر عنيف في ارتداده ومن خلاله تتحقق الهزة الجمالية.

وتبدو التصورات المرتبطة بالدم واللحم والقنص والصيد والرماية ذات إحالات قوية وواضحة إلى مجتمع وحقبة مناهضة لحقبة الزراعة. وهي تطغى بقوة على التصورات الأخرى المرتبطة بالأرض والارتواء والإحياء المحيلة إلى المجتمع الزراعي الذي يصنِّفه بعض الدارسين تحقيبياً بأنه مرحلة أمومية(٧٨)، كما تطغى على تلك التصورات الأخرى التي ترتبط بالصياغة والنسيج

والوشي؛ أي بتلك الجمالية ذات البعد البصري المرتبطة بالبعد الحسي الخالص الذي يرى عدد من الدارسين أنه ذو بعد أنثوي، ويحيل بالتالي إلى المرحلة الأمومية[٧٩]. فإذا كان عصر «النظام الأُمِّيّ[٨٠] يتصف بأهمية علاقات الرحم، وبالصلات المرتبطة بالأرض، وبالتقبل الطوعي لكل ظاهرات الطبيعة، أما المجتمع الأبّيّ فيتصف، على العكس، باحترام الشريعة التي يسنها الرجل، وبغلبة الفكر العقلاني، وبالجهد الذي يبذله الرجل لتحويل الظاهرات الطبيعية»[٨١] - فإننا نلحظ أن تغليب الجانب القنصي العنيف بما فيه من ترويض وتطويع للطبيعة مرتبط بالنظام الأبوي؛ مما يعني أن هذه النصوص التي تكرس مبدأ التطويع، والعنف الملازم له بالضرورة، تكشف عن منطقة ترسب يؤكدها تسريب هذه التصورات من بئر الذاكرة الثقافية واستمرار حضورها على نحو لافت. وترسب هذا المظهر المتوحش لمجتمع ما قبل الزراعة، ولمجتمع النظام الأبوي من بعده بما فيه من مظاهر الترويض للطبيعة، يمكن إذاً أن يوصف بأنه موقف الثقافة مقابل الطبيعة. فهل كان لا بد من عنف الترويض للجمال والشعرية لتأخذ طريقها الدموي إلى تاريخ الحضارة والثقافة، في مقابل دحض مبادئ النظام الأمومي القائم على «مبادئ الحب والاتحاد والسلام»[٨٢]؟!

الفريسة تنحاز إلى قاتلها:

إن البنى التصورية المشار إليها أعلاه تعكس موقفاً وجودياً تجاه اللغة والحياة والطبيعة والجمال، وهو موقف أبوي على الرغم من الجدلية الواضحة التي يتبادل فيها الجمال والعنف أدوارهما، وبخاصة في حقل مرويات الحب والغزل، إذ يمارس الجمال الأنثوي عنفه الخاص[٨٣] المروي من جانب الرجل في الغالب والمتقمص روحاً ذكورية قنصية يقع فريستها الرجل

الذي يستلذُّ هذا العنف الواقع عليه!!.

هذا الاستلذاذ بأثر الجمال المدمر ينطوي على تعالٍ فوق المألوف، إن لم يمُتِ الحسَّ أضعَفَهُ، ومن ثم يأتي الجمال استثناءً ذا أثر آسر. وهو عنف تستلذُّه الفريسة، تستلذُّ بأن تعيش تجربة فوق المعتاد. إنه الاختلاف المرغوب فيه، ومع أن العاشق يشكو من استبداد المعشوق وهيمنته وتسلُّطه وعنف تأثيره الجمالي إلا أنه يمكن النظر إلى ذلك بوصفه بعثاً. إن هذه المفارقة بين الموت والحياة التي يتبادل أطرافها الجميل المتجاوز، والواقع المعتاد والعاشق المشتبك بعلاقته مع الطرفين الأولين؛ هذه المفارقة تجعل الحياة لعبة نرد أو صدفة قدر تفضي إلى تركيز الحياة وتكثيفها بوصفها مجرد عيش في خطر هذه اللحظة ونعمتها.

هنا الضحية تنحاز إلى قاتلها؛ لأنها في النهاية تنحاز إلى فرصة الحياة أو صدفتها المميزة، وهو ما يمكن تفسيره بأنه ظمأ للعودة إلى حالة خلق بدئي، حالة الاكتمال والنقاء الأول، وهي فكرة سأعود إليها بعد قليل.

هذا الموقف من الجمال يستند بالدرجة الأولى إلى أن العلاقة تمتد في حالة فردية بين طرفين، والأثر يمسُّ حياة فردية خاصة. أما الموقف الآخر من الجمال، وهو الموقف العدائي غير المستلذ الذي يمارس عنفاً ضد الجمال، فموقف مستبدّ يمارس سلطة مجتمعية أو دينية ضد ذلك الجمال، فهو يرى أن خطر الجمال يتهدَّد النسق الاجتماعي والثقافي، فحينما يتعارض الجمال مع المألوف والآمن من معطيات الخطاب الاجتماعي أو الديني أو الثقافي فلا بد أن يسلك في مصاف الغوايات والبدع التي لا بد أن تُجتثَّ قبل أن يتفاقم خطرها!!.

لكن لماذا تبدو هذه البنية التصورية على هذا النحو؟ ولماذا يكشف هذا

التصور في مخطط الحركة والمعركة والصيد والطرد عن كل هذا الكم من الدم والعنف، وعن هذا النوع من الخبـرة والإدراك، وعن هذا النوع من العلاقة مع العالم والآخر؟

العودة إلى الأصول والطقس القرباني:

قد اتضح من خلال الدراسة ارتباط الشعرية والجمال بالعنف، وتخضّبت الرؤية إليهما بالدم والقتل. إن العنف الذي رأيناه يصاحب تعريف البلاغة أو ماهية الشعر أو أصل نشأته، أو العنف الواقع على الشاعر أو المتلقي إثر الجمال الساحر الآسر للجمال وللشعرية، كل ذلك يستثير قضية البدايات؛ بدايات الخلق. فالأساطير الكسموغونية(٨٤) التي تروي أساطير بدايات خلق العالم وانبثاق الوجود تدور في فلك عنيف: عالم ينفجر، أو أرض تنشق، أو بيضة كونية تتصدع، أو خلية تنقسم... إلخ. ومع أن معظم أساطير نشوء الكون تلحُّ على خروج الكون من حالة العماء الأصلية إلى انبثاق وجودي جديد إلا أن ذلك يصحب بفعل عنيف: هيجان أو انفجار أو اختراق أو انقسام... إلخ، كما أن ذلك أيضاً مصحوب في عدد من أساطير الخلق الأولى بالكلمة الخالقة والتراتيل الشعرية(٨٥). ولهذا دلالة ذات أهمية قصوى في هذا السياق، فهل هذا العنف الذي تكشف عنه البنى التصورية في المرويات المدروسة آنفاً عائد إلى هذا الأصل العنيف المرتبط بحالات الخلق الأولى؟ وهل ثمة طقس قرباني يُستعاد في هذه البنى التصورية للشعرية والجمال؟

إنه إذا كان الشعر والجمال من قبيل السحر والغواية فهما مرتبطان بالأثر الشيطاني، ولكنهما من ناحية أخرى، وبما أنهما خلق وإبداع وشيء مؤثر وجميل، فهما أيضاً مطلوبان ومرغوبان، ويتنافس في طريقهما الشعراء ليتفوقوا، كما يسعى الناس/ العشاق سعي حاجة للالتذاذ بهذا الشر المحبوب،

بهذا الجمال الشيطاني نصاً إنسانياً أو نصاً لغوياً، فما هو خارج عن المألوف وموغل في الخروج والغواية ومنسوب إلى الخارق والشيطاني مطلوب ومحبوب، فما السرّ في ذلك؟

لعل السر يكمن في أن الشعر كلمة، وكلمة سحرية تخلق وتعيد تكوين العالم من جديد. الشعر كلمة تعود إلى مبدأ الخلق، إلى أصل ابتكار العالم، تحاول تقليد الخالق، وتحاول أن تعيد التكوين. ولعل هذا ما يمنحها جذرها الأسطوري القديم المغمور في اللاوعي الثقافي. وفي هذه الخبرة الحياتية الاستثنائية تبدو المحاولة وكأنها محاولة إعادة الالتحام مع الأصل، فالحنين إلى الأصول هو حنين مغمور في اللاوعي، وهو عميق، وفيه يريد الإنسان «استعادة الحضور الفعال للآلهة، كذلك يريد أن يحيا في العالم غضاً نقياً قوياً مثلما خرج من يد الخالق، إنه الحنين إلى كمال البدايات»[٨٦].

إن إعادة الالتحام بالأصل عبر الجمال وعبر العنف واللغة العنيفة المعبرة عن الدم والقتل تبدو أشبه بطقس قرباني، فالجمال المتجاوز نصاً إبداعياً أو بشرياً تعالٍ فوق المعتاد، واستثناء وتجاوز مشارف للآلهي، ومن هنا فإن تجربة الانغماس في خلق نص إبداعي أو التعرض لتجربة عشق تبدو حدثاً استثنائياً، يحرص الشاعر في لغته أن يكشف عن بعدها الدرامي العنيف فيبدو كمن يقدِّم نفسه قرباناً في مذبح، يقدمها استلذاذاً بعبودية مشتهاة.

إن الشعراء، وهم يعبِّرون عن عنف الإلهام ولحظة خلق القصيدة وما يعانونه من جهد وعذاب للوصول إلى ذرى عالية، يبدون في مشهد قرباني تضحوي، فيه يتحمل الشاعر ما يتحمل من أجل أن يخلق شيئاً جميلاً أو يكون معبراً لحضوره المتجاوز عبر لغته التي يتلقاها إلهاماً من قوى علوية.

إن كل مؤشرات الموقف إزاء الجميل، أو إزاء تلقِّي النص الشعري أو لحظة

خلقه تلك المؤشرات التي تسلب الإرادة (القتل والصيد والسبي والتقييد وفقدان العقل أو فقدان الوعي والذاكرة) وتفقد السيطرة على الذات، كلها تأكيد للشرط البشري وتكريس لمزيد ارتهان في البشرية إزاء قوى أخرى مهيمنة وشبه علوية (بما هي استثنائية وفوق المألوف)، وهي تشارف إلى حدٍّ ما صورة تتماهى مع الألوهية والمطلق، فثمة سعي لإعادة الالتحام بالأصل والسعي للارتهان إليه. والاستلذاذ بالعنف القرباني المبذول تجاهه نوع من تحرير الذات، نوع من الخلاص تسعى به النفس إلى مشارفة لحظتها الوجودية المميزة، لحظة استعادة الخلق الأولى من العماء، أو استعادة ذكراه بالتعرُّض لتجربة أو لخبرة الجمال والحب بوصفه نوعاً من الخلق الجديد واستعادة الوجود بكامل امتلائه وفائق حيويته.

لكن لا يفهم أن هذا نوع من رفض العالم الواقع أو هروب منه، «ذلك أن التطلع إلى استرجاع زمن الأصل هو تطلع أيضاً إلى استرجاع حضور الآلهة بمقدار ما هو استرجاع للعالم قوياً جديداً نقياً مثلما كان في ذلك الزمان. إن هذا في نفس الوقت ظمأ إلى القدسي وحنين إلى الوجود. على الصعيد الوجودي تترجم هذه الخبرة على أنها ثقة بالقدرة على ابتداء الحياة دورياً من جديد وبأقصى الفرص المتاحة، فهي ليست رؤية متفائلة إلى الوجود وحسب وإنما هي انحياز كلي إليه»(٨٧).

أما لماذا الدم والطقس القرباني فالدراسات تقول لنا: إن تقديم القرابين كان على الدوام تكفيراً عن عدم التذكر أو نسيان أن الوجود نتيجة فعل إلهي(٨٨). فهل نحن مع هذه المشاهد المتوالية المتواترة المتضمنة للعنف وما دار في فلكه من مشاهد دموية أمام طقس قرباني مستمر يعبِّر عن ولع بالخلق مثلما يكفر عن عادية الواقع التي تراكم القشور فيصدأ الحس وتصدأ

الذاكرة، فيطفو الإنسان مع التجربة الخالقة والخبرة الجمالية والشعرية فوق المعتاد، ويتحول وجودياً إلى كائن ثقافي معاند للطبيعة، ممثلة في اللغة المعتادة، ومروضٍ لها، ليعود يلتحم باللغة الأقدم، باللغة الأصل، بالشعر في حقيقته الأولى؟ قد يكون هذا، فعلى الرغم من الوحشية البادية في هذا التصارع وفي اللغة التي عكست هذه الجدلية وهذا الديالكتيك المتكرر بين الواقع والحلم، بين اللغة وبين ما يريده الشاعر، بين النموذج المألوف والجمال المتجاوز، بين الآسر والمأسور، بين الحدث الجمالي واللغة التي تعبر عنه؛ ثمة عنف تتصارع متناقضاته، ونلمح في قرارها العميق صراعاً بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي[٨٩]. وثمة عود، في النهاية، إلى الشعر بوصفه الكلمة الخالقة وبوصفه الامتلاء والكمال الأول، وإن كان الوصول إليه يمر عبر المذبح والطقس القرباني.

ومع أن الغلاف الخارجي للنص الحامل لهذا الصراع وهذه التناقضات غلاف لغوي مخضب بالدم والعنف إلا أنه يبدو - كما سبق أن عرضت في موضع سابق من هذه الدراسة -[٩٠] وكأنه ترويض للطبيعة ومظهر من مظاهر المبدأ الأبوي، ويمكن أن يوصف بأنه موقف الثقافة مقابل الطبيعة، إلا أن المحصلة النهائية هي عود مرة أخرى إلى أحضان الطبيعة ممثلة في الشعرية بوصفها أصل الوجود وأصل الكلام[٩١]. ومن هنا ليس بغريب أن يفنى الكائن ويبقى مظهره الثقافي، يفنى الشاعر ويبقى الشعر وتبقى كينونته الثقافية شاهداً على تناقضاته وصراعاته الوجودية.

الحواشي

❖ للأستاذ الدكتور حسين الواد الشكر وعميق الامتنان لدعوته إياي للمشاركة في هذه الندوة، ولتفضُّله بإبداء عدد من الملاحظات القيمة التي أفدت منها.

(١) كلمة (سحرية) هكذا وردت في النص، ولعلها زائدة.

(٢) وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، (القاهرة، مطابع الرجوى، ط٤، ١٩٧٣م)، ١٣٢/١.

(٣) ينظر مثلاً: ابن رشيق، العمدة، تحقيق مفيد قميحة، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص٢٠-٢٣. وينظر: ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، (بيروت، دار لسان العرب، د. ت)، مادة عبقر. وينظر: د. حسين الواد، جمالية الأنا في شعر الأعشى الكبير، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م) ص٢٣. وينظر: عبدالحميد يونس، الأسس الفنية للنقد الأدبي (القاهرة، دار المعرفة، ط٢، ١٩٦٦م)، ص٧٦. وينظر: دراسة علي لغزيوي، مفهوم الشعر وعلاقته بالمصطلح النقدي عند ابن الخطيب بين النظرية والتطبيق ضمن كتاب عن ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم، (مجلة كلية الآداب، فاس، عدد ٤، سنة ١٩٨٨م)، ص٢١٦. وفيه يستعرض الباحث علاقة الشعر بالسحر، ويذكر عدداً من الكتب والرسائل القديمة المؤلفة فيهما معاً. وينظر كذلك: دراسة عبدالرزاق حميدة، شياطين الشعراء، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م). وينظر: محمد عبدالرحيم، أدب الجن: أشعارهم وأخبارهم، (دمشق، دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

(٤) الألباني، صحيح الجامع الصغير، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ)، رقم الحديث التسلسلي ١٧٤١، ص٣٥٩. ونص الحديث هذا برواية مسلم والترمذي والطبراني، ووردت صيغ أخرى للحديث، فيضاف برواية الطبراني قوله: «... ويحب معالي الأخلاق ويكره سفاسفها»، وبرواية البيهقي

يضاف: «... ويحب أن يرى أثر نعمته على عبده، ويبغض البؤس والتباؤس».

(٥) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٧٥م)، ١/ ١٧٠.

(٦) م. ن، ١/٢٥٥.

(٧) ينظر مثلاً: الفصل الذي خصَّصه الجاحظ للأقوال التي شبهت الشعر والكلام بالبرود والحلل والديباج في البيان والتبيين، ١/٢٢٢-٢٢٦. وينظر مثلاً: قول ربيعة بن حذار لعمرو بن الأهتم: «شعرك كبرود حبر يتلألأ فيها البصر». أورد النص المرزباني في: الموشح، تحقيق علي محمد البجاوي، (القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٥م)، ص١٠٧. وينظر كذلك قول الجاحظ: «إنما الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير» في: الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، (القاهرة، البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م)، ٣/ ١٣١، ١٣٢. وينظر قول ابن هرمة:

إني امرؤ لا أصوغ الحلي تعمله
كفاي لكن لساني صائغ الكلم

في: البيان والتبيين، ١/ ١٦٠. وقول الآخر:

سل الخطباء هل سبحوا كسبحي
بحور القول أو غاصوا مغاصي
لساني بالنثير وبالقوافي
وبالأسجاع أمهر في الغواص

في: البيان والتبيين، ١/٧٩.

(٨) الصباغة والنسج تتضمنان معاني الإحكام والسيطرة، والعنف فيهما مخفّف ومنطو ومغطّى بجمال الظاهر الذي يبهر العين ويشبع النظر دون أن يملك على الإنسانَ إحساسه، ويُشعر بالاستلاب العنيف.

(٩) ابن الشجري، مختارات ابن الشجري، ضبطها وشرحها محمود حسن زناتي،

(بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٠م) ص٤٣. ومثله قول الآخر: «كلامه الوبل على المحل، والعذب البارد على الظمأ». ينظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة مصوَّرة عن دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٥م)، ١/١٧٠.

(١٠) البيان والتبيين، ١/٢٧٩. ومثله قول المرقش الأكبر:

أينما كنت أو حللت بأرض

أو بلاد أحييت تلك البلادا

ينظر البيت في: المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، (القاهرة، دار المعارف، ط٦)، مفضلية رقم ١٢٩، ص٤٣١. أو كقول الحطيئة:

متبلة يشفي السقيم كلامها

لها جيد أدماء العشي خذول

ينظر: ديوان الحطيئة، تحقيق نعمان أمين طه، (القاهرة، البابي الحلبي، ١٣٧٨/١٩٥٨م)، ص٥.

(١١) البيان والتبيين، ١/٢٧٩.

(١٢) ديوان امرئ القيس، تحقيق أنور أبو سويلم وعلي الهروط، (الأردن، دار عمار، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ص٥٠. وثمة روايات للبيت تضع كلمة (لتقدحي) بدلاً من (لتضربي).

(١٣) ينظر: لسان العرب، مادة كلم. وقد سبق أن توقفت عند هذا العنف المرتبط بمفردات ذات علاقة بالشعر والكتابة في زاويتي (ذات) في جريدة الجزيرة السعودية في سلسلة مقالات بعنوان: (القتيل الذي لا يموت)، نشرت في الفترة من ١٤١٦/١/١٣هـ - ١٩٩٥/٦/١١م إلى ١٤١٦/٢/١١هـ - ١٩٩٥/٧/٩م.

(١٤) عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، (الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩٥م). ينظر الكتاب كله فهو يعالج هذه المسألة، وبخاصة في ص٢٨ وما بعدها.

(١٥) ينظر: عبد الرزاق حميدة، شياطين الشعراء، ص١٤٩-١٧٤. وينظر: يوسف بكار، بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، (بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص٧١ وما بعدها. وينظر: روز غريب، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٢م)، ص٥٦-٧٧.

(١٦) يحاول الشاعر في رسالة الغفران أن يمتدح رضوان خازن الجنة بالأشعار فيقول له إنه لم يسمع قط بهذه الكلمة وخاب مسعاه، ثم انصرف إلى خازن آخر يقال له زُفر فيقول له: «لا أشعر بالذي هممت؛ أي قصدت، وأحسب هذا الذي تجيؤني به قرآن إبليس المارد ولا ينفق على الملائكة، إنما هو للجان وعلموه ولد آدم»، ثم يسأله من أي الأمم هو، فيقول له إنه من أمة محمد عليه السلام، فيقول: «ذلك نبي العرب، ومن تلك الجهة أتيتني بالقريض؛ لأن إبليس اللعين نفشه في إقليم العرب..». ينظر: المعري، رسالة الغفران، تقديم وشرح مفيد قميحة، (بيروت، دار الهلال، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص١٤٤، ١٤٥.

(١٧) البيان والتبيين، ١/١٣٠.

(١٨) م. ن، ١/١٣٤.

(١٩) م. ن، ١/١٣٤.

(٢٠) ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة، مطبعة السعادة، ط٣، ١٩٦٣م)، ١/١١٧.

(٢١) البيان والتبيين، ١/٢٠٦، ٢٠٧.

(٢٢) روز غريب، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، ص٥٦.

(٢٣) وفي النقد الأوربي إشارات قوية وواضحة إلى أن عمل القصيدة رحلة مخيفة وجهد مؤلم لتركيز الخيال كما يرى سبندر، فهو يرى أن الشعر ليس سهلاً، وإنما هو صراع ومعاناة وجهد. يوسف بكار، بناء القصيدة في النقد العربي القديم، ص٧١، ٧٢.

(٢٤) المرزباني، الموشح، ص١٠٧.

(٢٥) ينظر: عبدالعزيز عتيق، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، (بيروت، دار النهضة العربية، ط٣، ١٣٩٣هـ/١٩٧٤م)، ص٢٦. وينقل النص عن أحمد أمين في: النقد الأدبي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٤، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ص٤٤٧. وهو يورد النص دون إحالة. وألفت نظر القارئ إلى العنف المتضمن تصويراً لأثر الشعر وكأنه شهاب صاعق ينزل على الناس، أو المتضمن رؤيته مصحوباً بنزعة الإحكام والسيطرة المنطوية على عنف في دلالة إحكام الخرز. وفي رواية أخرى للمجلس يورد المرزباني قولاً ينسبه إلى عبدة بن الطبيب يقول فيه للزبرقان: «وأما أنت يا زبرقان فإنك مررت بجزور منحورة فأخذت من أطايبها وأخابثها». ينظر: الموشح، ص١٠٨.

(٢٦) الآية الكريمة: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [سورة الحجرات: ١٢].

(٢٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة لحم.

(٢٨) ابن رشيق، العمدة، تحقيق مفيد قميحة، ص١٧٢.

(٢٩) م. ن، ص١٧٠.

(٣٠) ابن منظور، لسان العرب، مادة طبق.

(٣١) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٠٧.

(٣٢) م. ن، ١/١٠٨. وأورد لأبي قطن الغنوي أبياتاً، منها:

جُفَاة المحزِّ لا يصيبون مفصلاً
ولا يأكلون اللحم إلا تخذُّما

وعلق عليه الجاحظ: «يقول: هم ملوك وأشباه ملوك، ولهم كفاة: فهم لا يحسنون إصابة المفصل».

(٣٣) م. ن، ١/١٠٩.

(٣٤) م. ن، ١/١١١. وينظر: ديوان ابن هرمة، تحقيق محمد نفاع وحسين عطوان. (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص١٩٥.

(٣٥) ابن رشيق، العمدة، تحقيق مفيد قميحة، ص١٥٢.

(٣٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة صوب.

(٣٧) البيان والتبيين، ١/١٤٧، ١٤٨.

(٣٨) تقدم الاستشهاد بالبيت في ص١٩١ من هذا الكتاب.

(٣٩) ينظر: ديوان امرئ القيس، اعتنى بتصحيحه ابن أبي شنب، (الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ص٤٧٧.

(٤٠) ينظر: ديوان عنترة، تحقيق عبدالمنعم شلبي، (القاهرة، شركة فن الطباعة، د. ت)، ص٨٥.

(٤١) ينظر: ديوان معن بن أوس، تحقيق عمر محمد القطان، (جدة، دار العلم للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص١٠٣.

(٤٢) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، (بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د. ت)، ١٨/١٥٤.

(٤٣) ينظر: المفضليات، مفضلية رقم ١١، ص٦١.

(٤٤) م. ن، مفضلية رقم ٥٠، ص٢٣١.

(٤٥) م. ن، مفضلية رقم ٩٧، ص٢٣٤.

(٤٦) م. ن، مفضلية رقم ٨، ص٤٤.

(٤٧) ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، قوله:

فاتقي الله ذا الجلال يا أم عمرو

واحكمي في أسيركم بالصواب

ديوان عمر بن أبي ربيعة، شرح يوسف شكري فرحات، (بيروت، دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص٧٢.

(٤٨) يقول الحطيئة:

إذ تستبيك بمصقول عوارضه

حمش اللثات ترى في غربه شنبا

قد أخلقت عهدها من بعد جدته

وكذبتْ حب ملهوف وما كذبا

ديوان الحطيئة، ص١٢١.

(٤٩) يقول حسان بن ثابت:

تبلت فؤادك في المنام خريدة

تسقي الضجيع ببارد بسام

ويقول:

يا لقومي هل يقتل المرء مثلي

واهن البطش والعظام سؤوم

ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات، (بيروت، دار صادر، ١٩٧٤م)، ص٢٩، ٤٠.

(٥٠) ويقول عمر بن أبي ربيعة:

نحن أهل الخيف من أهل منى

ما لمقتول قتلناه قود

ينظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص١٦٦.

(٥١) ينظر: ديوان ابن زيدون، تحقيق كرم البستاني، (بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٩٩/١٩٧٩م). ينظر مثلاً ص٥٠، ٥١.

(٥٢) المفضليات، مفضلية رقم ٤٠، ص١٩٢.

(٥٣) م. ن، مفضلية رقم ٩٩، ص٣٤٦.

(٥٤) م. ن، مفضلية رقم ٩٨، ص٣٤٠.

(٥٥) جاء في اللسان: «بلغ الشيء بلوغاً وبلاغاً وصل وانتهى... البليغ من الرجال... حسن الكلام فصيحه يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه... وبلغ به البلغين... إذ استقصى في شتمه وأذاه.. والبلغين الداهية....»، مادة بلغ.

(٥٦) المفضليات، مفضلية رقم ١١٧، ص٣٨٦.

(٥٧) البيان والتبيين، ١/١٥٦. ديوان امرئ القيس، ص٣٤٥.

(٥٨) م. ن، ١/١٦٧.

(٥٩) م. ن، ١/٢٧٣.

(٦٠) م. ن، ١/١٩٤.

(٦١) م. ن، ١/١٥٧.

(٦٢) م. ن، ١/١٥٩.

(٦٣) ديوان المتنبي، ضبطه وصححه مصطفى السقا وآخران، (د. ت، د. ن)، مجلد ٢، ص١٨.

(٦٤) القصائد التي تصب في هذا الاتجاه كثيرة، ويمكن مثلاً الإشارة إلى قصيدة سركون بولص المسماة (هنود الأباتشي)؛ إذ يتحدث فيها عن هنود الأباتشي الذين يصفهم بقدرتهم على الحرب والقنص والإبادة، ويشبه الشاعر بهذه القبيلة فيقول:

«وهكذا الشاعر
هو المطوق بصيحات القبيلة
حين يجول بين العظام ويمشي
بين خرائب مدينته يحلم
أحياناً
أن يحلق كأي نسر
فوق رؤوس القتلى والقتلة
أملاً أن يجندل بكلماته
مخلوقاً رائعاً ممعناً في الهرب
وأن ينشب صنارة خياله
في لحم الفريسة»

قصيدة جديدة منشورة في جريدة الحياة، عدد ١٤٧٠٩.

(٦٥) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨١م)، ص١٩٤.

(٦٦) م. ن، ص١٩٤، ١٩٥.

(٦٧) المفضليات، مفضلية رقم ٢٠، ص١٠٩.

(٦٨) ينظر: لسان العرب، مادة فخر.

(٦٩) البيان والتبيين، ٣/٢٢٤. وينظر: اللسان، مادة جن.

(٧٠) القول منسوب لثعلب. ينظر: البيان والتبيين، ٣/٢٢٤. ويلاحظ قوله: تتبعهم، ولم يقل: تتبعهن!!.

(٧١) حتى لو وقفنا عند المعنى المحتمل لـ(جن) في النصوص الدال على التيه والعجب والدال على التميز بما هو غريب ووحشي فكل ذلك يبقيه في دائرة التجاوز والمفارقة الآيلة إلى صيرورة العزلة أو الجنون كما سنرى.

(٧٢) اللسان، مادة (حسن).

(٧٣) الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م)، مج١/٤١٤-٤١٦.

(٧٤) شُمَيْلَة: امرأة مجاشع السلمي أحد أعيان مدينة البصرة، وكانت أجمل امرأة في البصرة كما يذكر الميداني.

(٧٥) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبدالمجيد جحفة، (الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩٦م).

(٧٦) Johnson. M. The Body in the Mind: The Bodily Basis of meaning, imagination and Reason, Chicago University press: Chicago and London, 1987 (preface, Pxiv).

وينظر تقديم لكتاب مارك جونسون (الجسد في العقل) في مقالة عبدالله الحراصي بعنوان: (الاستعارة: التجربة العقل المتجسد)، مجلة نزوى، عدد ٢٠، سنة ١٩٩٩م. والنص المترجم أعلاه منقول عنه ص٢٧.

(٧٧) ينظر: الحراصي، مقالة (الاستعارة: التجربة، العقل المتجسد)، مجلة نزوى، عدد ٢٠، سنة ١٩٩٩م، ص٢٨.

(٧٨) يرى باشوفن Bachofen أن هيمنة الأمومة لا تؤخذ بمعزل عن الظواهر الأخرى؛ «فالحسب الأمومي يقترن بخلاف الحسب الأبوي مع تفضيل جهة الشمال على اليمين والليل على النهار والقمر على الشمس.. حتى إن المفاهيم العامة مثل الحرية والمساواة تتفرع تلقائياً عن الأمومة»، وأنه حينما انتصرت الأبوة لم تحدث فقط تبدلاً اجتماعياً، بل «رؤية ثورية عن العالم: لقد ظفرت الفكرة السماوية الأبولونية على الفكرة الأرضية، وطغت الميمنة على الميسرة، وغلب النهار على الليل، وأخضعت الروح المادة». ينظر: روبرت لووي، تاريخ الاتنولوجيا من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص٣٦، ٣٧. وينظر: التحليل المفصل لرأي باشوفن الوارد في كتابه حق الأم والانتقادات الموجهة إليه الذي قدّمه إبراهيم الحيدري في كتابه: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، (بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٣م)، وبخاصة ربط باشوفن مبدأ الخصوبة في الأرض مع مبدأ الخصوبة عند المرأة، ص٢٩ وما بعدها.

(٧٩) في إحالات علماء النفس ثمة اتكاء واعتداد كبير بربط فرويد البعد الحسي الخالص بالمرأة في مقابل الفكر والتجريد والعقلانية للرجل.

(٨٠) هكذا وردت في النص المترجم، وكذلك (الأبي) الآتية، والنسبة إلى الأم أمومي، وإلى الأب أبوي.

(٨١) إريك فروم، اللغة المنسية مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير. ترجمة حسن قبيسي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م)، ص١٨٦.

(٨٢) ينظر في مبادئ النظام الأمومي: المصدر السابق، ص١٨٧. وينظر كذلك: فراس السواح، لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، (سورية، دار المنارة، ط٤، ١٩٩٠م)، ص٣١-٤١.

(٨٣) في الأدب الحديث ثمة تواز واعٍ أو غير واعٍ بين الحب والعنف يربط الحب بالحس والأكل والالتهام والحرب. خذ مثلاً عنوان غادة السمان لأحد كتبها «أعلنت عليك الحب»؛ إذ يتضمن العنوان استحضاراً واعياً لعبارة «أعلنت الحرب»، وبذا تمسي كلمة الحب موازية للحرب، وهذا التعويض يفضح الرؤية إلى علاقة الحب بوصفها علاقة ذات بعد عنيف أو حربي!!.

(٨٤) الكسموغونيا الأساطير المتعلقة بنشأة الكون.

(٨٥) ينظر: صموئيل هنري هووك، منعطف المخيلة البشرية، بحث في الأساطير، ترجمة صبحي حديدي، (سورية، دار الحوار، ط٢، ١٩٩٥م)، ص١٩، ٣٤، ٥٨، ٨٨. وينظر: مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، ١٩٩١م)، ص٢٤، ٣٢. وينظر: فراس السواح، لغز عشتار.

(٨٦) مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي - رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٧م)، ص٨٨.

(٨٧) م. ن، ص٩٠.

(٨٨) مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ص١٠٣. يقول: «فالقرابين البشرية والحيوانية ما هي إلا تذكار رسمي للقتل البدئي... تبعاً لذلك إن الاحتفالات الدينية ما هي إلا أعياد للذكرى. أن تعرف معناه أنك تعرف الأسطورة المركزية (قتل الألوهية وما ينجم عنه) والعمل على عدم نسيانها، والدنس الحقيقي إنما هو نسيان الفعل الإلهي. والخطأ والإثم والدنس إنما هو عدم تذكُّر أن الشكل الحالي من الوجود البشري هو نتيجة فعل إلهي».

(٨٩) يرى كلود ليفي شتراوس في دراسته (المداران الحزينان) أنه لا يمكن فهم طبيعة الإنسان إلا بدراسة هذا الثنائي الثقافة والطبيعة، ويحدد وجود الإنسان كإنسان يختلف عن الحيوان باللغة، وهو بهذا ينحو نحو «روسو وربما فيكو أيضاً أو هوبز أو أرسطو وكثيرين غيرهم. فظهور اللغة الذي يرافق التحول من

الحيوانية إلى الإنسانية، من الطبيعة إلى الثقافة، هو أيضاً تحول العاطفة إلى العقلنة، ذلك أن الكلام الأول كان شعراً كله، ولم يحسب حساب العقلنة إلا لاحقاً» (روسو، مقالة في أصل اللغات). ينظر: إدموند ليتش، كلود ليفي شتراوس - البنيوية ومشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة ثائر ديب، (د. ت، د. ن)، ص٥٤. وينظر كذلك: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢م)، ص١٢٣-١٢٦.

(٩٠) ينظر ص٢١٠ من هذا الكتاب.

(٩١) يرى هايدجر «أن اللغة هي بيت الوجود الذي يسكنه الإنسان... واللغة هي التي تؤسس كل ما هو كائن... واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي ينطق بها الشاعر...». ينظر عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م)، ٢/٦٠٤.

ثبت المصادر والمراجع

❖ العربية:

- أبو الفرج الأصفهاني:

الأغاني، (بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د. ت)، ج١٨.

- الألباني:

صحيح الجامع الصغير، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ).

- إلياد، مرسيا:

١- مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، ١٩٩١م).

٢- المقدَّس والدنيوي - رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٧م).

- امرؤ القيس:

الديوان، اعتنى بتصحيحه ابن أبي شنب، (الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، تحقيق أنور أبو سويلم وعلي الهروط، (الأردن، دار عمار، ١٤١٢هـ/١٩٩١م).

- ابن أوس، معن:

الديوان، تحقيق عمر محمد القطان، (جدة، دار العلم للطباعة والنشر، ١٣٠٤هـ/١٩٨٣م).

- أمين، أحمد:

النقد الأدبي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٤، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).

- بدوي، عبدالرحمن:

الموسوعة الفلسفية، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م).

- بكار، يوسف:
بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، (بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- ابن ثابت، حسان:
الديوان، تحقيق وليد عرفات، (بيروت، دار صادر، ١٩٧٤م).
- الجاحظ:
١- البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٧٥م).
٢- الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، (القاهرة، البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م).
- الحطيئة:
الديوان، تحقيق نعمان أمين طه، (القاهرة، البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م).
- حميدة، عبد الرزاق:
شياطين الشعراء، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م).
- الحيدري، إبراهيم:
النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، (بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٣م).
- ديورانت، وول:
قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، (القاهرة، مطابع الرجوى، ط٤، ١٩٧٣م).
- ابن رشيق:
١- العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق مفيد قميحة، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٢- العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة، مطبعة السعادة، ط٣، ١٩٦٣م).

- الرويلي، ميجان؛ والبازعي، سعد:

دليل الناقد الأدبي، (بيروت المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢م).

- ابن زيدون:

الديوان، تحقيق كرم البستاني، (بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

- السواح، فراس:

لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، (سورية، دار المنارة، ط٤، ١٩٩٠م).

- ابن الشجري:

مختارات ابن الشجري، ضبطها وشرحها محمود حسن زناتي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٠م).

- ابن شداد، عنترة:

الديوان، تحقيق عبدالمنعم شلبي. (القاهرة، شركة فن الطباعة، د. ت).

- الضبي، المفضل:

المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون. (القاهرة، دار المعارف، ط٦).

- عبدالرحيم، محمد:

أدب الجن: أشعارهم وأخبارهم. (دمشق. دار الكتاب العربي. ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

- عتيق، عبدالعزيز:

تاريخ النقد الأدبي عند العرب، (بيروت، دار النهضة العربية، ط٣، ١٣٩٣هـ/١٩٧٤م).

- عمر بن أبي ربيعة:

الديوان، شرح يوسف شكري فرحات، (بيروت، دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

- غريب، روز:

النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٢م).

- فروم، إريك:

اللغة المنسية مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة حسن قبيسي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م).

- ابن قتيبة:

عيون الأخبار، (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة مصوَّرة عن دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٥م).

- القرطاجني، حازم:

منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨١م).

- كيليطو، عبد الفتاح:

لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، (الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩٥م).

- لايكوف، جورج، وجونسون، مارك:

الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبدالمجيد جحفة، (الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩٦م).

- لووي، روبرت:

تاريخ الاتنولوجيا من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

- ليتش، إدموند:
كلود ليفي شتراوس - البنيوية ومشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة ثائر ديب، (د. ن، د. ت).
- المتنبي:
الديوان، ضبطه وصححه مصطفى السقا وآخران، (د. ت، د. ن).
- المرزباني:
الموشح، تحقيق علي محمد البجاوي، (القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٥م).
- المعري، أبو العلاء:
رسالة الغفران، تقديم وشرح مفيد قميحة، (بيروت، دار الهلال، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).
- ابن منظور:
لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، (بيروت، دار لسان العرب، د. ت).
- الميداني:
مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م).
- ابن هرمة:
الديوان، تحقيق محمد نفاع وحسين عطوان، (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).
- هووك، صموئيل هنري:
منعطف المخيلة البشرية - بحث في الأساطير، ترجمة صبحي حديدي، (سورية، دار الحوار، ط٢، ١٩٩٥م).
- الواد، حسين:
جمالية الأنا في شعر الأعشى الكبير، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م).

- يونس، عبدالحميد:
الأسس الفنية للنقد الأدبي، (القاهرة، دار المعرفة، ط٢، ١٩٦٦م).

❖ الإنجليزية:

- Johnson, M. The Body in the Mind: The Bodily Basis of meaning Imagination and Reason, Chicago university press: Chicago and London, 1987.

❖ الدوريات:

- بولص، سركون:
قصيدة (هنود الأباتشي)، جريدة الحياة، ع١٤٧٠٩.
- الحراصي، عبدالله:
مقالة (الاستعارة: التجربة، العقل المتجسد)، مجلة نزوى، عدد ٢٠، سنة ١٩٩٩م.
- لغزيوي، علي:
مفهوم الشعر وعلاقته بالمصطلح النقدي عند ابن الخطيب بين النظرية والتطبيق، ضمن كتاب صادر عن (مجلة كلية الآداب، فاس، عدد ٤، سنة ١٩٨٨م) بعنوان ندوة المصطلح النقدي وعلاقتها بمختلف العلوم.
- الوهيبي، فاطمة:
سلسلة مقالات (القتيل الذي لا يموت)، جريدة الجزيرة في الفترة من ١٤١٦/١/١٣هـ - ١٩٩٥/٦/١١م إلى ١٤١٦/٢/١١هـ - ١٩٩٥/٧/٩م.

أسطورة يونانية

في مقامة لبديع الزمان الهمذاني

محمد بن عبدالرحمن الهدلق

حظيت مقامات بديع الزمان الهمذاني بعناية الباحثين من القدماء والمحدثين، ولم يتفوق عليها في ذلك سوى مقامات الحريري؛ فقد ظفرت مقامات الأخير بما لم تظفر به مقامات أخرى من الشروح والتعليقات والدراسات. وكما يشير عنوان هذا البحث فإنه لن يُخصَّص للحديث عن جميع مقامات بديع الزمان، بل إنه لن يُكرَّس لدراسة مقامة واحدة بكاملها، وإنما سيقتصر على جانب واحد من جوانب إحدى المقامات، وهي المقامة الأخيرة المعنونة بـ(البشرية). وكما هو معروف فإنه قد روي أن البديع أملى أربعمائة مقامة في الكدية، ولكن الذي وصل إلينا منها إنما هو إحدى وخمسون مقامة فقط[1]، والمقامة البشرية هي الحادية والخمسون منها. ذكر البديع في هذه المقامة أن عيسى بن هشام قد حدَّث بأن بشر بن عوانة العبدي كان صعلوكاً، وأنه قد أغار على ركب فيهم امرأة جميلة، وأنه قد تزوج تلك المرأة وأعجبه حسنها فذهب يتغنَّى بذلك الحسن، فكان أن أنشأت تلك المرأة أبياتاً تذكر فيها أن هناك امرأة أخرى من قريبات بشر تتفوق عليها في الجمال والنضارة، وأنه لو جمع بين هذه التي تزوجها وبين تلك المرأة الأخرى وقارن بينَهما فإنه سيفضل الأخيرة على هذه التي اختطفها. فسألها بشر عَمَّن تكون تلك المرأة، فذكرت له أنها فاطمة ابنة عمه، وأنه أَوْلَى بها من الغرباء الذين ما فتئوا يتقدمون لخطبتها، وإن تزوج بها أحد منهم فسيلحق بشراً عارٌ: لأنه ترك ابنة عمه يتزوجها من هو أقل كفاءة منه. بعدما سمع بشر هذا الكلام ترك زوجته وأعلن عزمه على الزواج من فاطمة، فأرسل إلى عمه يطلب الزواج من ابنته، فرفض عمه طلبه، فناصب بشرٌ عمَّه وقومَه العداء، وعقد العزم على أن يفتك بمن يلقاه منهم إلى أن يزوجه عمه من ابنته. وقد اشتدت وطأة بشر على قومه، وكثرت فتكاته بهم، فاجتمع رجال الحي إلى عمه وقالوا: «كُفَّ عنا

مجنونك». فطلب العم من قومه مهلة حتى يُهْلِكَ بشراً ببعض الحيل. ثم إن العم قال لبشر: إنه قد آلى على نفسه ألاَّ يزوج ابنته إلا ممن يسوق إليها ألف ناقة مهراً، ولا يرضاها إلاّ من نُوق خزاعة. وكان غرض العم أن يسلك بشرٌ الطريق بينه وبين خزاعة فيفترسه الأسد؛ لأنه كان يوجد في ذلك الطريق أسد اسمه «داذ»، وحيّةٌ تدعى شجاعاً. وكانت العرب قد تجنبت ذلك الطريق خوفاً من هذين الفاتكين. وقد سلك بشر ذلك الطريق، وما إن نَصَفَهُ حتى لقي الأسد، وقَمَصَ فرسه، «فنزل وعقره، ثم اخترط سيفه إلى الأسد، واعترضه، وقَطّه، ثم كتب بدم الأسد على قميصه إلى ابنة عمه» قصيدة رائعة يصور فيها صراعه مع الأسد، يقول في مطلعها:

أفاطمُ لو شَهِدْتِ ببطن خَبْتٍ

وقد لاقى الهِزَبْرُ أخاك بشرا

فلما بلغت الأبيات عمه ندم على عدم تزويجه من ابنته، وخاف أن تقتله الحية، «فقام في أثره، وبلغه وقد ملكته سَوْرَة الحية، فلما رأى عمَّهُ أخذته حميَّة الجاهلية، فجعل يده في فم الحية وحكَّم سيفه فيها»، ثم أنشد أبياتاً، منها:

بِشْرٌ إلى المجد بعيدٌ همُّهُ

لما رآه بالعراء عمُّهُ

قام إلى ابنٍ للفلا يؤُمُّهُ

فغاب فيه يده وكُمُّهُ

ونفسه نفسي

وسُمِّي سُمُّهُ

فلما قتل الحية اعتذر له عمه عمّا عَرَّضه إليه من أخطار، وأعرب له عن ندمه على ذلك، وطلب منه أن يرجع لكي يزوجه ابنته. «فلما رجع جعل بشر يملأ

فمه فخراً، حتى طلع أمردُ كشِقِّ القمر على فرسه مدجَّجاً في سلاحه... فقال: ثكلتك أمك يا بشر! أنْ قتلت دُودةً وبهيمةً تملأ ماضغَيْك فخراً؟! أنت في أمان إن سلَّمت عمك، فقال بشرٌ: من أنت لا أُمَّ لك؟ قال: اليوم الأسود والموت الأحمر، فقال بشر: ثكلتك من سلحتك، فقال: يا بشر، ومن سلحتك؟». وكرَّ كلٌّ واحد منهما على الآخر، فلم يتمكن بشر منه، وتمكن الغلام من بشر عشرين مرة، في كل مرة يمس كُلية بشر بالرمح ثم يبقي عليه. ثم رمى الغلام رمحه واخترط سيفه فضرب بشراً عشرين ضربة بعرض السيف، ولم يتمكن بشر من واحدة، ثم قال له الغلام: «يا بشر، سلِّم عمك واذهب في أمان، قال: نعم، ولكن بشريطة أن تقول من أنت، فقال: أنا ابنك، فقال: يا سبحان الله، ما قارنت عقيلةً قطٌّ، فأنَّى لي هذه المنحة؟ فقال: أنا ابن المرأة التي دلَّتْك على ابنة عمك.

فقال بشر:

تلك العصا من هذه العُصَيَّة

هل تَلِدُ الحيَّةُ إلا الحَيَّة

وحلف لا ركب حِصَاناً، ولا تزوج حَصَاناً، ثم زوج ابنةَ عمه لابنه»(٢).

هذا هو ملخص المقامة البشرية، والقارئ غير المدقِّق قد يرى فيها نتاجاً عربياً صرفاً لا أثر فيه لأية مؤثرات أجنبية؛ لأن بديع الزمان الهمذاني، بقدراته الإبداعية غير العادية ولغته الراقية، قد أحكم نسج هذه المقامة وَرَبْطَها بالعادات العربية حتى غدت وكأنها لا صلة بينها وبين أي أثر أدبي غير عربي. أما المطَّلع على التراث اليوناني فإنه لن يعوزه الربط بين ما ورد في هذه المقامة وما ورد في أسطورة هرقل؛ البطل اليوناني الشهير. إن المقارنة بين أحداث هذه المقامة وما وقع لبطلها بشر بن عوانة العبدي وما وقع للبطل الأسطوري هرقل تكشف عن إشارات لا يمكن أن تكون من باب الصدفة أو توافق العقول. وسنحاول في الأوراق التالية أن نعقد مقارنة بين هذه المقامة

وتلك الأسطورة نقف من خلالها على بعض وجوه التشابه، مع أننا نعترف بأن بعض التشابهات لا يمكن الاعتماد عليها وحدها لو لم تكن معزَّزة بتشابهات قوية، فما دامت هناك عناصر قوية تؤكد - في ظننا - تأثر البديع بأسطورة هرقل اليونانية فإننا سنورد كل ما نقع عليه مما يؤيد هذا التأثر، سواء كان قوياً أو غير قوي.

بشر بن عوانة العبدي بطل المقامة البشرية رجل أسطوري نسجه خيال بديع الزمان الهمذاني[٣]، وأجرى على لسانه شعراً من أروع ما أنتجته القريحة العربية في موضوعه. وقد بلغ من إحكام البديع لصنعته في هذه المقامة أنه خدع بعض المؤلفين من القدماء والمحدثين فظنوا أن بشر بن عوانة العبدي شخصية حقيقية، حتى إن ضياء الدين بن الأثير قد ذهب يقارن بين ما أجراه البديع على لسانه من شعر في وصف الأسد وبين ما قاله البحتري والمتنبي في الموضوع نفسه وكأنما بشر بالنسبة إليه شاعر له وجود حقيقي[٤]. ولم يَدُر في خَلَد أولئك المؤلفين - فيما يبدو - أن بشراً شخصية مخترعة نسجها خيال بديع الزمان الهمذاني.

وهرقل هو الآخر تفاوتت الآراء حوله: هل كان شخصية حقيقية نسجت حولها بعض الأساطير، أم أنه كان شخصية أسطورية لم يكن لها أي وجود حقيقي؟[٥]. وكل من بشر بن عوانة العبدي وهرقل قام بما قام به من أعمال سعياً إلى بلوغ هدف عزيز عليه، وقد تعرض كل منهما في سبيل الوصول إلى ذلك الهدف إلى أهوال عظيمة ومشاق يستحيل على الآخرين تحمُّلها. فبشر بن عوانة العبدي كان صعلوكاً يقطع الطريق إلى أن حصل له ما حصل مع المرأة التي اختطفها ثم تزوجها فحدثته عن جمال ابنة عمه فاطمة، وطلبت منه أن يخطبها من عمه، فلما رفض العم طلبه أخذ بشر يغير على أفراد قبيلته ويقتلهم، فلما كثرت فتكاته بهم اجتمع رجال الحي إلى عمه

«وقالوا: كُفَّ عنا مجنونك»[٦] كما سبق أن ذكرنا. لقد كان الفعل الذي مارسه بشر ضد قبيلته نوعاً من الجنون حسب التقاليد القبلية التي تقضي بنصرة القبيلة والدفاع عنها لا الوقوف في وجهها والإغارة عليها. وهرقل هو الآخر تعرَّض في حياته المثيرة إلى نوبات جنون ألحقتها به هيرا (Hera) زوجة أبيه زيوس (Zeus)، وفي واحدة من نوبات جنونه تلك فتك هرقل بأبنائه وأبناء أخيه إيفكليس (Iphicles)[٧]. والأهم من هذا كله في مجال التشابه بين الشخصيتين هو ما تعرَّضتا له من أخطار في سبيل القيام ببعض المهمات التي طُلِبَ منهما القيامُ بها. فقد مَرَّ بنا أن عم بشر عندما طلب منه رجال الحَيِّ أن يكف عنهم شَرَّ بشر وذلك بتزويجه من ابنته قال لهم: «لا تلبسوني عاراً، وأمهلوني حتى أهلكه ببعض الحيل، فقالوا: أنت وذاك، ثم قال له عمه: إني آليت أنْ لا أزوج ابنتي هذه إلا مِمَّن يسوق إليها ألف ناقة مهراً، ولا أرضاها إلا من نُوق خزاعة»[٨]. والسبب في اشتراط العم أن تكون الإبل من نوق خزاعة أن الطريق إلى هذه القبيلة محفوف بالمخاطر؛ ففيه أسد مهول يفتك بالسابلة، كما أن فيه حيةً لا يفلت منها أحد. وصراع بشر بن عوانة مع هاتين البليَّتين يستدعي إلى الذاكرة بقوة صراع هرقل مع أسد نيميا (The Nemean Lion) وأفعوان ليرنا (The Lernaean Hydra)، وهما مأثرتان من بين المآثر الاثنتي عشرة التي قام بها هرقل خدمة ليوريستيوس (Eurystheus)، وذلك من أجل أن يحصل هرقل على الخلود بعد إكمال تلك المآثر حسبما أنبأه بذلك كاهن أبولون[٩].

وإذا ما عقدنا مقارنة بين صراع بشر بن عوانة مع الأسد والحية وصراع هرقل معهما وجدنا تشابها بَيِّناً في بعض الأحداث، واختلافاً بيِّناً في بعضها الآخر، وقد أوجبت ذلك طبيعة العمل الفني والسياق الثقافي الذي وردت فيه الأحداث. فالأسد الذي واجهه بشر كان أسداً شرساً يفتك بكل من يَمُرّ في ذلك الطريق، حتى إن العرب «تحامت عن ذلك الطريق»[١٠]، وهذا الأسد له

اسم غريب منكر شُهر به وأصبح علماً عليه، هو «داذ». وما أن انتصف بشر في ذلك الطريق حتى فاجأه الأسد، وكان بشر ممتطياً صهوة جواده. وما أن رأى الجواد الأسدَ حتى جَفَل، فنزل عنه بشر وعقره، ثم تقدَّم إلى الأسد بكل جسارة، واخترط سيفه، وقتل الأسد، ثم كتب بدمه على قميصه إلى ابنة عمه قصيدة من أروع الشعر يصوِّر فيها لقاءه الأسد، وخوف جواده منه. ثم وصف هيأة الأسد، وتحفُّزه للوثوب عليه. كما وصف فيها سيفه البتار الذي كانت له مآثر مشهورة سابقة، من بينها مأثرة ذائعة الصيت وقعت في منطقة كاظمة عندما لقي بشرٌ عَمْراً. وقد استغرب بشر ألاَّ تكون أخبار تلك المأثرة قد وصلت إلى مسامع الأسد:

ألم يبلُغْك ما فعلت ظُباهُ

بكاظمةٍ غداةَ لقيتُ عَمْرَا؟!

وقلبي مثل قلبك ليس يخشى

مصاولةً فكيف يخاف ذعرا؟!

وأنت تروم للأشبال قُوتاً

وأطلب لابنة الأعمام مهرا

وسيف بشر سيف صقيل بتارٌ إذا ما هزَّه أضاء الدياجي:

هَزَزْتُ له الحسام فخِلْتُ أنِّي

سَلَلْتُ به لدى الظلماء فجرا

وقد ضرب بشرٌ الأسدَ ضربة قاضية قدَّت عشر أضلاع من أضلاعه:

وأطلقْتُ المهنَّد من يميني

فَقَدَّ له من الأضلاع عشرا

فَخَرَّ مُجَدَّلاً بدم كأنِّي

هَدَمْتُ به بناءً مُشْمَخِرَّا

وقلْتُ له: يعــــزُّ عليَّ أنّي
قتلْتُ مُناسِبي جَلَداً وفَخْرا
ولكن رُمْتَ شيئاً لم يَرُمْهُ
سواك، فلم أُطِقْ يا ليثُ صَبْرا
تحاولُ أن تعلِّمني فِرَاراً
لعَمْرُ أبيكَ قد حاولْتَ نُكْرا
فلا تجزعْ فقد لاقيتَ حُراً
يُحاذِرُ أن يُعابَ فَمُتَّ حُرَّا
فإنْ تَكُ قد قُتِلْتَ فليس عاراً
فقد لاقيْتَ ذا طرفين حُرًّا[11]

أما هرقل فإن المأثرة الأولى التي طَلَبَ منه يوريسثيوس (Eurystheus) إنجازها فكانت قتل أسد نيميا، وكان ذلك الأسد يعيث فساداً في المناطق القريبة من مدينة نيميا ويُلحِق بالمارة الهلاك. وقد أخذ هرقل يبحث عمَّن يدله على الأسد، «ولكنه لم يقع على أحد من الأحياء الذين كانوا قد هجروا المكان فراراً من وجه الأسد الكاسر»[12]، وقد واصل هرقل بحثه عنه إلى أن لقيه فرماه بثلاث نبال لم تفعل فيه شيئاً، ثم انقضَّ الأسد على هرقل فضربه هرقل بسيفه وبهراوته، ثم قبض عليه بيديه القويتين وخنقه حتى مات، ثم سلخ جلده واتخذ منه لباساً له[13].

ومما مَرَّ نجد تشابهاً في بعض الأمور واختلافاً في بعضها الآخر؛ فالأسد الذي لقيه بشر أسد فاتك يقطع الطريق حتى إن العرب قد تحامت السير فيه، وكذلك الحال بالنسبة للأسد الذي قتله هرقل فإنه كان يقطع الطريق كذلك حتى إن هرقل لم يجد أحداً يسأله عنه. وأسد بشر بن عوانة أسد هصور وصفه البديع بأنه سيِّد السباع، ومع ذلك تمكَّن بشر من قتله بضربة واحدة

قَدَّتْ عشراً من أضلاعه. أما أسد هرقل فإنه كان أشد قوة وضراوة؛ لأن هرقل استخدم السهام والسيف والهراوة فلم تَقْضِ عليه، وإنما قضت عليه يدا هرقل القويتان. وقد يجوز لنا أن نقول: إن مهارة بشر في التعامل مع الأسود كانت أروع من مهارة هرقل؛ وذلك لأن بشراً قضى على الأسد بضربة واحدة، أما هرقل فقد استخدم أسلحة كثيرة من أجل أن ينتصر على الأسد.

أما صراع بشر مع الحية التي كانت تقطن الطريق المهجور الذي سلكه من أجل إحضار مهر ابنة عمه فقد ذكر بديع الزمان الهمذاني أن تلك الحية كانت تدعى «شجاعاً»، ومثلما كان الأسد «داذ» سيدَ السباع فإنها كانت سيدة الأفاعي، وقد سمَّاها بديع الزمان أيضاً «ابن الفلا»(١٤). وعندما التقى بها بشر بن عوانة التحم معها في معركة ضارية، وكادت الحية تنتصر عليه وتفتك به، ولكن عمَّ بشر عندما بلغته الأبيات التي صوَّر فيها بشر لابنة عمه لقاءه بالأسد وصراعه معه «ندم على ما منعه من تزويجها، وخشي أن تغتاله الحية، فقام في أثره، وبلغه وقد ملكته سَوْرَةَ الحية»(١٥). ولكن بشراً عندما رأى عمه أخذته الحميَّة واستجمع كامل قوته، «فجعل يده في فم الحية وحَكَّمَ سيفه فيها»(١٦) وقتلها، ثم أنشأ أبياتاً يصف فيها معركته مع ابن الفلا، ويشبه نفسه فيها بأنها كنفس ابن الفلا، وأن سُمَّه كسُمِّه:

ونفسه نفسي
وسُمِّي سُمُّهُ(١٧)

فمثلما كان بشر مع الأسد أسداً فإنه كان مع الحيَّة حيَّةً(١٨).

أما هرقل فإن المأثرة الثانية التي طلب منه يوريسثيوس (Eurystheus) إنجازها كانت القضاء على أفعوان ليرنا (The Lernaean Hydra)، ذلك الأفعوان الذي نشر الذعر بين سكان السهل الواقع قرب مدينة أرجوس (Argos)، وكان جسم هذا الأفعوان يشبه جسم كلب، أما رأسه فيشبه رؤوس الأفاعي،

وله رأس «خالد لا تفارقه الحياة أبداً، وكل رأس من الرؤوس الأخرى ينبت غيرها فور قطعها»[١٩]. وقد وصل هرقل إلى ذلك المكان في عربة يقودها أيولايوس (Iolaus)، وعندما أبصر الأفعوان هرقل هجم عليه وحاول أن يطرحه أرضاً، فأخذ هرقل يضرب رؤوس الأفعى بعصاه، وكلما هشم رأساً نبت في مكانه ثلاثة رؤوس جديدة. وقد خرج سرطان بحري من أحد المستنقعات وهبَّ لنجدة الأفعوان فعضَّ قدم هرقل، فاستغاث هرقل بأيولايوس، فصار (Iolaus) يكوي كل رأس يهشمه هرقل بالنار فلا تعود إليه الحياة. ثم تمكن هرقل من قطع الرأس الخالد بسيفه، ثم حفر حفرة عميقة ودفن فيها ذلك الرأس، ثم استخرج أحشاء الأفعوان بسيفه، وغمس سهامه في دماء الأفعوان فصارت سهاماً قاتلة[٢٠].

وبإلقاء نظرة فاحصة على قصة بشر بن عوانة مع الحية وقصة هرقل مع الأفعوان نجد تشابهاً واضحاً؛ فالحية والأفعوان كانا يفتكان بالسابلة حتى إنهم اضطروا إلى هجر الجهة التي يوجدان فيها. وأفعوان هرقل كان بلا شك أشد فتكاً من حية بشر، وكادت الحية تفتك ببشر لولا أن رؤيته عمه قد شدَّت من أزره، ولكن العم لم يتدخل فعلياً في الصراع مع الحية. كما أن أفعوان ليرنا كاد يفتك بهرقل لولا استنجاده بـ(Iolaus) الذي ساعده في كي رؤوس الأفعى، التي يهشمها هرقل، بالنار فلا تنبت من جديد.

وهناك أمر آخر تحسن الإشارة إليه، وهو أن بشراً بعدما قتل الحية أو ابن الفلا كما ورد في أبيات الشعر قال:

ونـــفـــســـه نـــفـــســـي
وسُـــمِّـــي سُـــمُّـــهُ

أي أن سيفه قاتل كما لو كان قد أشرب السم.

أما هرقل فإنه عندما قتل الأفعوان غمس ما معه من سهام في دمائه

فصارت فتاكة كسم الأفعوان نفسه. وعندما قتل بشر الحيةَ طلب منه عمه أن يرجع معه ليزوجه ابنته، «فلما رجع جعل بشر يملأ فمه فخراً حتى طلع أمرد كشِقِّ القمر»[٢١].

وكذلك كان هرقل عندما قتل الأفعوان؛ فإنه «عاد إلى تيرنيف منصوراً شامخ الرأس، لكن أمراً جديداً ليوريثيوس كان بانتظاره هناك[٢٢]»، فالأمرد الذي فاجأ بشراً يقابل المأثرة الثالثة التي طُلِبَ من هرقل القيام بها.

وهناك تشابه كبير في بعض الأحداث الأخرى التي وقعت لبشر بن عوانة وهرقل، فمن ذلك أن المرأة التي اختطفها بشر وتزوج بها فأنجبت له ذلك الأمرد الذي انتصر عليه قد قتلت بشراً قتلاً مجازياً بإنجابها ذلك الفتى الذي ربَّته على الفروسية حتى فاق أباه في الشجاعة، وذلك لكي يحول بين بشر وبين الزواج من ابنة عمه فاطمة. فعلت أُمُّ الأمرد ذلك غَيرةً من فاطمة التي فارقها بشر من أجلها، مع أنها كانت هي التي دلَّته عليها أصلاً[٢٣]. وهرقل هو الآخر قتلته زوجته ديانيرا (Deianeira) عندما أرسلت إليه حُلَّةً ملطَّخة بدم القنطور نيسيوس (The Centaur Nessus) الذي سبق لهرقل أن قتله بالسهام التي غمسها في دم الأفعوان، وقد خدع القنطورُ ديانيرا فجمع لها شيئاً من دمه قبل وفاته وأعطاه لها قائلاً: إنه يتعيَّن عليها إذا ما أحست بأن حب زوجها لها بدأ يفتر، وأرادت استعادة حبه لها، فإن عليها أن تخضب ثوبه بذلك الدم فتستعيد مكانتها عند هرقل. وقد خبأت ديانيرا ذلك الدم، وهي لا تعلم أنه دم مسموم، إلى أن جاء اليوم الذي انتصر فيه هرقل على الملك إيفريت وأسر ابنته أيولا (Iole)، ووقع هرقل في غرامها وأراد الزواج منها، هنا لجأت ديانيرا، عن حسن نية، إلى الدم الذي أعطاه لها القنطور نيسيوس فخضبت به حُلَّةً من حلل هرقل وأرسلتها إليه ليلبسها، فلما لبسها فتك سم الأفعوان، الذي كان قد خالط دم القنطور، بجسد هرقل وقضى عليه فيما بعد[٢٤].

وفي آخر المقامة البشرية نجد أن بشر بن عوانة بعدما انتصر عليه ابنه وسَلَّمَ عمه إليه تخلى عن الزواج من ابنة عمه، وحلف أنه «لا ركب حِصَاناً، ولا تزوج حَصَاناً»[٢٥]، ثم زوج ابنة عمه لابنه، وهذا إعلان صريح لنهاية بشر وانتهاء حياته. وقد فعل هرقل قبله الشيء نفسه؛ فإنه عندما أحس بأن السم الذي في الحُلَّة قاتِلُهُ لا محالة ألحَّ على ابنه هيل (Hyllus) أن يتزوج من أيولا (Iole) التي كان هرقل عازماً على الزواج منها، وبعد تمنُّع شديد من هيل (Hyllus) رضخ لأمر أبيه ووافق على الزواج منها[٢٦]. ومثلما انتهى بشر على يد ابنه كما ذكرنا انتهى قبله هرقل نهاية مشابهة؛ فقد طلب هرقل من ابنه بعدما أيقن بالهلاك أن يجمع له الخلصاء من أصدقائه ويحملوه إلى جبل (أوييتا)، ثم يجمعوا له حطباً ويحرقوه هناك، وقد فعلوا ذلك والأسى يعصر قلوبهم[٢٧].

هذه بعض مظاهر التلاقي بين قصة بشر بن عوانة العبدي وأسطورة هرقل، وليس واضحاً لنا تماماً كيف سقطت هذه الأسطورة إلى بديع الزمان الهمذاني، ولكن من الثابت أن هناك من التراجمة والأدباء من كان مطَّلعاً على التراث الأدبي اليوناني، ومن بين أولئك التراجمة حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ) الذي قيل: إنه دخل إلى بلاد الروم، وبقي فيها عدداً من السنين ثم عاد، وكان يحفظ أشعاراً لهوميروس بالرومية[٢٨]. ومثل حنين بن إسحاق قسطا بن لوقا البعلبكي الذي دخل هو الآخر إلى بلاد الروم، «وحَصَّلَ من تصانيفهم الكثير وعاد إلى الشام، واستُدعِي إلى العراق ليترجم كتباً ويستخرجها من لسان يونان إلى لسان العرب»[٢٩]. وقد وُصِفَ قسطا بأنه فصيح في اللغة اليونانية، جيد العبارة العربية[٣٠]. ولا شك لدينا في أن حنين بن إسحاق الذي كان يحفظ بعض أشعار هوميروس بلغتها قد اطَّلع على أساطير اليونان، وقد يكون نقل شيئاً منها إلى العربية، وقد يكون تحدث عنها مشافهة فعرفها الناس

وتداولوها. ومن يرجع إلى ما أورده الدكتور فهمي جدعان في كتابه «نظرية التراث» تحت عنوان «هوميروس عند العرب»، وإلى ما أورده الدكتور إحسان عباس في كتابه «ملامح يونانية في الأدب العربي» في الفصل المعنون بـ«أوميروس الشاعر والموروث الأوميريسي عند العرب» وغير ذلك من الفصول؛ يقتنع بأن العرب قد عرفوا الكثير عن التراث الأدبي اليوناني واستلهموه واستفادوا منه. كما أن من يرجع إلى ذينك الكتابين يجد نصاً صريحاً على أن إصطفن بن بسيل قد ترجم بعض أشعار هوميروس من اليونانية إلى العربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وأن أبا سليمان المنطقي السجستاني الذي كان معاصراً لبديع الزمان الهمذاني قد أورد بعضاً من تلك الأشعار في كتابه «صوان الحكمة»[٣١]. ومن يرجع إلى كتاب البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»[٣٢] يجد البيروني - وهو أيضاً معاصر لبديع الزمان الهمذاني - يتحدث عن زيوس[٣٣] وهرقل[٣٤]، كما أنه يورد عدداً من الأساطير اليونانية الشهيرة ويقارن بينها وبين أساطير الهنود[٣٥]. وما لنا نذهب بعيداً وقد كشفت التنقيبات الأثرية التي قام بها قسم الآثار والمتاحف في كلية الآداب بجامعة الملك سعود في موقع «قرية الفاو» عن وجود عدد من التماثيل المتنوعة، من بينها تمثال لهرقل، وهذا التمثال معروض الآن في متحف قسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب. و«قرية الفاو» هذه كانت عاصمة لدولة كندة، وهي تقع إلى الجنوب الغربي من مدينة الرياض وتبعد عنها نحو ٧٠٠ كيلو متر، وقد انتهى «دورها كمركز تجاري أو مستقر حضاري منذ ظهور الإسلام»[٣٦].

ونحن بما أوردناه في هذه الصفحات لا نريد أن نقلِّل من شأن ريادة بديع الزمان الهمذاني في فن المقامات، ولكننا نريد أن نلفت النظر إلى جانب من جوانب التلاقح بين الأدبين العربي واليوناني لم تركِّز فيه الدراسات الأدبية

التي وَقَرَ في أذهان بعض أصحابها أن العرب لم يعرفوا من التراث اليوناني إلا ما اتصل بالأمور العقلية كالفلسفة والمنطق والطب والسياسة وما أشبهها، إضافة إلى التأصيل للخطابة وفن الشعر. أما الأدب اليوناني نفسه فلم يحفل العرب به وتجاهلوه لما فيه من وثنية صرفتهم عن النظر فيه[٣٧].

إننا بهذا الذي أوردناه نرى كيف استطاع بديع الزمان الهمذاني أن يستغل أسطورة هرقل ويوظفها في فنه توظيفاً رائعاً، وينقيها من كل مظاهر الوثنية حتى غدت عربية صرفة، وذلك كله بفضل مهارة بديع الزمان وقدراته غير العادية.

الحواشي

(١) زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، (القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، بلا تاريخ)، ج١، ص٢٥٢. محمد محيي الدين عبدالحميد، شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، (بيروت، دار الكتب العلمية، نسخة مصوَّرة عن الطبعة الثانية المصرية المنشورة في عام ١٣٤٢هـ)، ص٤٤٩.

(٢) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٤٩-٤٨٤.

(٣) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين)، ج٢، ص٥٥. د. عبدالله الغذامي، المشاكلة والاختلاف، (بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م)، ص١٦٥-١٦٩. مارون عبود، بديع الزمان الهمذاني، ص٤٢.

(٤) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، (القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ط١، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م)، ج٣، ص٢٨٤، ٢٨٨. وانظر أيضاً: علي بن أبي الفرج البصري، الحماسة البصرية، (بيروت، عالم الكتب، مصوَّرة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند، ١٩٦٤م)، ج١، ص١٠٤.

(٥) انظر: Herakles, Encyclopaedia Britannica,: 1994 - 1998

(٦) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٥٩.

(٧) د. عماد حاتم، أساطير اليونان، (طرابلس - ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨م)، ص٢٢٦. د. عبدالمعطي شعراوي، أساطير إغريقية، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٩٢م)، ج١، ص٣٨٥، ٣٨٦. وانظر أيضاً:

Robert Graves, The Greek Myths, (U.K, Penguin Books, 1973) vol 2, p.100 - 101.

(٨) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٥٩، ٤٦٠.

(٩) أساطير اليونان، ص٢٢٦. أساطير إغريقية، ج١، ص٣٨٦، ٣٨٧.

(١٠) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٦١.

(١١) المصدر نفسه، ص٤٧٠-٤٧٨.

(١٢) أساطير اليونان، ص٢٢٧.

(١٣) أساطير إغريقية، ج١، ص٣٨٣، ٣٨٨-٣٩٠. أساطير اليونان، ص٢٢٥، ٢٢٧-٢٢٨. وانظر أيضاً: . The Greek Myths, vol 2, p.104

(١٤) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٧٩.

(١٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(١٦) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(١٧) المصدر نفسه، ص٤٨٠.

(١٨) المصدر نفسه، والصفحة نفسها، الهامش رقم ١.

(١٩) أساطير إغريقية، ج١، ص٣٩٢.

(٢٠) انظر: The Greek Myths, vol,1, p.108

أساطير اليونان، ص٢٢٩. أساطير إغريقية، ج١، ص٣٩٢، ٣٩٣.

(٢١) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٨٠.

(٢٢) أساطير اليونان، ص٢٢٩.

(٢٣) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٥٢-٤٥٨.

(٢٤) أساطير اليونان، ص٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٧-٢٧٢. أساطير إغريقية، ص٤١٢-٤١٦.

وانظر: The Greek Myths,vol.2, p.193

(٢٥) شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص٤٨١-٤٨٤.

(٢٦) أساطير اليونان، ص٢٧٣. أساطير إغريقية، ص٤١٦.

(٢٧) أساطير اليونان، ص٢٧٢، ٢٧٣. أساطير إغريقية، ص٤١٦.

(٢٨) انظر: جمال الدين علي بن يوسف القفطي، كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، (بيروت، دار الآثار للطباعة والنشر، نسخة مصوَّرة، بلا تاريخ)، ص١١٧-١٢٠. أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات

الأطباء، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥م)، ص٢٥٨. وانظر أيضاً: ص٢٦٢. ولعل مما يؤيد معرفة العرب بالتراث الأدبي اليوناني ما نجده في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني؛ فقد أورد الشهرستاني في هذا الكتاب فصلاً تحدَّث فيه عن حكم الشاعر (أوميروس).

(٢٩) أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٧٣. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٣٢٩.

(٣٠) أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٧٣.

(٣١) انظر: د. فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، (عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م)، ص١٨٠-١٨٣ وما بعدها. د. إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م)، ص٢٩-٣٤، ٤٦-٤٨، ٥٧-٦١، ٦٣-٨٤.

(٣٢) طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن بالهند عام ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٧٢-٧٥، ٨٠، ٢١٨، ٢٢٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٣٢٢، ٣٤٠، ٣٤١، ٤٢١-٤٢٨، ٤٥٩-٤٦١.

(٣٦) انظر: عبدالرحمن الطيب الأنصاري، «قرية الفاو» صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، (الرياض، جامعة الرياض، ١٤٠٢هـ)، ص١٦، ٢٥-٢٧، ١٠٤-١٠٦.

(٣٧) انظر: ملامح يونانية في الأدب العربي، ص٢٣. إبراهيم أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي، (الهيئة العامة المصرية للكتاب، فرع الإسكندرية، بلا تاريخ)، ص١٤٦. جرجي زيدان، تاريخ التمدُّن الإسلامي، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧م)، ص١٨٠.

الصنعة الجمالية

في منمنمات مقامات الحريري المخطوطة

يحيى محمود بن جنيد

المقدمة

يتركز هذا القسم من الدراسة في توضيح النواحي الجمالية في مخطوطات مقامات الحريري المنمنمة التي احتفى بها مجموعة من الدارسين الغربيين والعرب، وتعد أوضح نماذج للتراث الفني التشكيلي العربي، فهي في مجملها رُسِمَت وصُوِّرت في مناطق عربية، وكان لبغداد نصيب وافر في تأسيسها، وبالتالي عرفت هذه المدرسة العربية باسم مدرسة بغداد. وعلى رغم تعدُّد الدراسات التي ظهرت حولها إلا أنها جميعها غير وافية؛ لأنها تتوزع على دراسات ركزت في نسخة الواسطي بوصفها الأشهر والأكثر إتقاناً حسب النقاد، ودراسات مجملة تناول فيها أصحابها مجموعة من مخطوطات المقامات المنمنمة، وغاب العمل المبني على خبرة وتجربة فنية خاصة في العربية، ولا يدَّعي كاتب هذه الدراسة اختلافه أو تميُّزه من الدارسين الآخرين، بل قد لا تكون دراسته أجود من بعضها، إلا أن ما يمكن أن يدَّعيه أنه عرض وعرَّف بكل النسخ المخطوطة المعروفة من المقامات المنمنمة، وانطلق في بعض دراسته من جانب ميداني توافر له من خلال الاطلاع على بعض النسخ المخطوطة؛ مما مكَّنه من وصفها والتفصيل في التعريف ببعض منمنماتها.

وإلقاء الضوء على هذه المخطوطات المنمنمة من مقامات الحريري يهدف إلى إبراز جوانب من القيمة والفعل الفني عند العرب والمسلمين، وإلى حث المؤرخين ودارسي الحياة الاجتماعية في القرون الماضية على العودة إلى هذه المخطوطات من المقامات والاطلاع عليها وفحصها لاسترجاع ملامح من حياة الإنسان العربي وبيئته في الفترة التي صُوِّرت فيها، وتقريب الوضع الاجتماعي والنسقي الذي كان عليه إلى ذهن المتلقي الفرد من خلال شواهد وأدلة تفوق ما يمكن أن تقدِّمه الكلمة المقروءة.

إن شواهد الحياة التي زخرت بها مخطوطات مقامات الحريري المنمنمة سخية جداً في إطلاع الفرد المعاصر على (روتين) الحياة اليومية في القرنين السابع والثامن الهجريين؛ فهي تجيب عن أسئلة قد تدور في رأسه من مثل: كيف كان مسكنه؟ وكيف كان يتعامل مع الآخر؟ وما شكل الآلات التي عرفها؟ وكيف كانت وضعية الحياة المجتمعية في المسجد والكتاب والمكتبة والسوق؟ وكيف كان يستخدم الحيوان؟ وما طرق الزينة التي كان يتعامل معها؟

وليست منمنمات المقامات وحدها هي التي تقف على شواهد عصرها، بل هناك غيرها من المخطوطات التي زُوِّقت وعُنِيَ بنمنمتها؛ مثل كتب الطب والنبات التي تقدِّم مساراً توضيحياً آخر لحياة العصر الذي كانت فيه.

بدايات التصوير الفني عند العرب:

تزامن ظهور فن التصوير التجسيدي مع بدايات تكوين المخطوط العربي، وكان للتأثيرات الأجنبية أثرها الواضح في مسيرته؛ إذ استوعبها فكر بعض الفنانين العرب منذ القرن الهجري الأول، ولعل محركها الرئيس تلك الصور التي كانت تُسَكُّ على النقود الفارسية واليونانية، وكذلك الرسوم الجدارية التي كانت تحفل بها القصور والكنائس في المناطق التي فتحها العرب في ذلك القرن، ووجدت محاكاة لفنون تلك الأمم من خلال العنصر التجسيدي في بعض القصور الأموية في بلاد الشام حيث شاع فن التصوير الجداري لشغف بني أمية بتزيين قصورهم بالرسوم والصور، ومارس الفنانون الذين عملوا على زخرفة تلك القصور تصوير أشكال للإنسان والحيوان والنبات.

وتوضح الرسوم التي اكتشفت في قصر عمرة الذي يقع حالياً في المملكة الأردنية الهاشمية التأثير الهيلنستي قوياً وشاملاً؛ مما يؤكد رأي بعض الباحثين الغربيين من أن العمال الذين اشتغلوا في وضع تلك الرسوم كانوا من بقايا الروم أو من مسيحيي سورية المتأثرين بالفن البيزنطي، ومن أبرز الرسوم

التي ما زالت باقية في هذا القصر صورة للخليفة في صدر (حنية) قاعة الاستقبال جالساً على عرش يحف به شخصان واقفان وتحيط برأسه هالة، كما تعلو رأسه مظلة محمولة على عمود بين حلزونيين وصفٌ من الصور الصغيرة[1].

وهناك لوحات ورسوم أخرى في قصور أموية عديدة تدلّل على شيوع فن التصوير الجداري في القصور الأموية، وقد نالت هذه اللوحات والرسوم اهتمام العديد من الدارسين الغربيين والعرب، أهمهم كروسويل وموسل وغيرهما ممن وضعوا دراسات مفردة عن فنون التصوير التي حفلت بها جدران تلك القصور.

التصوير على الورق:

أما فن التصوير على الورق فليست لدينا أدلة على بداية محددة له وإن كان في الإمكان الافتراض بأن البداية المنظمة له كانت في الفترة التي عاش فيها الأمير الأديب العالم خالد بن يزيد بن معاوية الذي عرف بحب العلم وتشجيعه، فقد عُرِّبت بتأييد منه الكثير من الكتب العلمية الإغريقية التي كانت في الغالب تحفل بالرسوم والصور، ومن المحتمل أن بعض النسخ المعرَّبة في تلك الفترة شملت صوراً ولوحات لعلها فُقدت مع ما فُقد من كتب وتراث يعود إلى ذلك العصر، ومن بينها مخطوطة يذكر المسعودي أنه اطلع عليها بمدينة إصطخر سنة ٣٠٣هـ، وأنها تشتمل على معارف وعلوم كثيرة وفيها صور ملونة لملوك فارس، وأن تاريخها يعود إلى سنة ١١٣هـ، وأن الكتاب ترجم من الفارسية إلى العربية للخليفة هشام بن عبدالملك[2].

وأقدم ما وصل إلينا من فن التصوير العربي على الورق مجموعة من الرسوم شبه الكاريكاتيرية، منها واحدة على ورق البردي، استخدم في رسمها الحبر الأسود، تمثل شخصين عاريين يقفان بأيدٍ مرفوعة إلى الأعلى، وقد

رسمت بشكل بدائي لا أثر للفن فيه، ولعل هذه الصورة تعود إلى القرن الثامن الميلادي. وهناك صورة أخرى رسمت على ورق تمثل شخصية عجيبة في شكل هزلي، نصفها الأسفل شبه مثلث، أما الصدر والوسط فعلى هيئة سفينة، والرأس مثلث أيضاً(٣).

وهناك صور أخرى رسمت على ورق أو بردي هي كل ما تبقى من الفن العربي المصوَّر من العصور الإسلامية القديمة السابقة للعصر العباسي.

ويذهب زكي حسن إلى أن نشأة التصوير الإسلامي على الورق والمخطوطات كانت في فجر العصر العباسي(٤).

التصوير وسيلة إيضاح:

تطور فن التصوير من مجرد عناية برسم الشخوص كما كانت بدايته على الجداريات أو على البرديات أو في الكتب المعربة إلى الاستعانة به وسيلة للإيضاح، وهنا برع الفنانون العرب وأبدعوا أعمالاً راقية، تشهد على ذلك المخطوطات التي لا تزال باقية إلى اليوم، الحافلة بنماذج متنوعة من الرسوم والأشكال النباتية والحيوانية والآلات والخرائط وصور الكواكب، وإذا كانت المخطوطات المتوافرة حالياً والمحلاة بالرسوم والأشكال تعود زمنياً إلى فترات تلي القرن الرابع الهجري إلا أن المؤكد أن استخداماتها كانت قبل ذلك: ففيما يتعلق بالخرائط والرسوم التوضيحية نجد أن معظم كتب الجغرافيا التي أُلِّفت في القرن الرابع الهجري كانت تتوافر على مجموعات توضيحية، فالمقدسي (ت ٣٨٠هـ) يشير في كتابه (أحسن التقاسيم) إلى أنه استعان بالرسوم والخرائط الملونة لتقريب الحقائق إلى الأذهان، وابن حوقل (ت ٣٨٠هـ) يشير في مقدمة كتابه (المسالك والممالك) إلى أنه ضمنه صوراً وأشكالاً توضح موضع الإقليم، ويذكر المسعودي (ت ٣٤٥هـ) أنه رأى أقاليم الأرض مصوَّرة في غير كتاب بأنواع الأصباغ(٥).

ولا شك أن عنصر التخييل مفقود في مثل هذه النماذج وفي نماذج رسم أشكال الآلات والنبات، فالمعتمد هنا نقل الواقع، وعلى خلاف ذلك فإن الكتب ذات العلاقة بعلم الكواكب تعكس خيالات مبدعها سواء كان المؤلف نفسه أو ناسخها، إذ تأتي الصور التوضيحية مغرقة أحياناً في التخييل الذي يحول مجموعة من الكواكب إلى شكل حيواني أو إنساني أو متمازج بين الشكلين ليتكون منه شكل أسطوري، كما أن كتب الطب تحمل أحياناً صوراً فنية إبداعية ذات أبعاد حركية، إذ نجد الطبيب والمريض والآلة في وضع حركي معبر عن الحالة[٦].

تطور فن التصوير العربي:

لا نستطيع أن نحدد زماناً ومكاناً على وجه الدقة لتاريخ نشوء فن التصوير التجسيدي في الكتب العربية، غير أنه وفقاً للإشارات المتوافرة بين أيدينا نجد أن العراق كان من أسبق المناطق في التاريخ الإسلامي التي عرفت هذا الفن ومدينة بغداد على وجه الخصوص، ولعل ذلك يعود زماناً إلى القرن الرابع الهجري. ففي ترجمة الخطاط علي بن هلال البواب المتوفى سنة ٤١٣هـ أنه كان «في أول أمره مزوِّقاً يصوِّر الدور، ثم صوَّر الكتب، ثم تعانى الكتابة ففاق المتقدمين وأعجز المتأخرين...»[٧]. وعند متابعة أعمال هذا العلَم في مجالي النسخ والكتابة نشعر أنه كان يملك روح فنان مبدع، فخطُّه غاية في الإتقان، والمصحف المنسوب إليه المحفوظ حالياً في مكتبة تشستربيتي[٨] يدلل على اهتمامه بالنواحي الجمالية، كما نشعر من خلال بعض النصوص التي كتبها بعنايته في انتقاء الكلمات وصياغتها في أسلوب أنيق مستوحى من روحه التي كان حب الجمال يلفها[٩]، والمؤسف أن ما وصلنا من مخطوطات عربية ليس من بينها إلى اليوم أي عمل يحتوي على صور قام برسمها ابن البواب.

وازدهرت في القرن السادس الهجري حركة فنية في بغداد تأصلت من

خلالها تقاليد فنية جعلت منها مدرسة فنية مميزة أثرت في مسار الفن الإسلامي في مناطق خارج العراق، وتُعرف هذه المدرسة بأسماء عديدة من مثل: مدرسة بلاد الجزيرة أو ما بين النهرين، والمدرسة العباسية، والمدرسة السلجوقية، أما أنها مدرسة بغداد فمن قبيل التغليب وإطلاق الجزء على الكل؛ لأن مدينة الرشيد كانت المركز الأساس لهذه المدرسة التي ازدهرت بين القرنين السادس والثامن الهجريين (١٢-١٤م)، ولكن أبدع إنتاجها كان في نهاية القرن السادس وفي القرن السابع (١٢-١٣م)، وهي تضم أقدم ما يعرف من التصاوير الإسلامية في المخطوطات، وليست جميعها من إنتاج المصوِّرين في بغداد على رغم أنها تنسب إلى مدرستها، بل إن الكثير منها جاء من أقاليم أخرى[١٠].

ويذهب ألكسندر بابا دو بولو إلى أن الموهبة والدقة الفنية التي تميز بهما الفنانون المنحدرون من بلاد ما بين النهرين الذين يمتلكون تقاليد فنية موغلة في القدم هما اللتان أتاحتا ابتكار الوسائل الفنية لتحاشي التحريم الذي نصَّت عليه الأحاديث النبوية بشأن محاكاة الكائنات الحية، وبذلك أوجدتا تصويراً إسلامياً بكل معاني الكلمة[١١]، وهو رأي مُبالَغ فيه؛ إذ لا نعتقد أن هذه القضية كانت في أذهان المصوِّرين أو أنهم عملوا على تفاديها، بل إن حداثة التجربة وضعف الاهتمام بالتصوير بصفة عامة عند العرب كانا السبب المباشر في الشكل الذي جاءت عليه أغلب الرسوم والمنمنمات.

ويرى عيسى سلمان أن أسلوب المدرسة العربية - وهي بالطبع مدرسة بغداد - أسلوب مسطح؛ أي أن الرسوم فيه تظهر بصورة عامة ببعدين فقط: طول وعرض، وليس للبعد الثالث أو العمق أو التجسيم دور مهم فيها، وهذا لا يعني عدم براعة الذوق العربي المسلم، بل إن الأسلوب الشائع آنذاك هو هذا الأسلوب[١٢].

ولا يستبعد زكي حسن وجود تأثير بيزنطي مسيحي في مسار مدرسة

بغداد؛ لوجود شبه بين بعض صور هذه المدرسة وبين الصور عند مسيحيي الكنيسة الشرقية يبلغ درجة تدفع إلى الاعتقاد بأن هذه الصور الإسلامية ربما كانت من صنع المسيحيين أنفسهم؛ «فأكاليل النور التي تحيط برؤوس الأشخاص وإيضاح الأنف بخط بارز من اللون والطريقة الاصطلاحية البسيطة التي ترسم بها الأشجار والملابس المزركشة والمزينة بالزهور وفروع الأشجار والملائكة ذات الأجنحة المدببة، كل هذا وغيره نجده مشتركاً بين الصور عند مسيحيي الكنيسة الشرقية وبين الصور التي رقمها فنانو مدرسة بغداد»(١٣).

وجاءت بدايات هذه المدرسة في الأعمال التوضيحية التي رافقت كتب الطب والعلوم والهندسة. ويعد كتاب (البيطرة) المؤرخ عام ٦٠٦هـ (١٢٠٩م) الذي ألفه علي بن حسن بن هبة الله، والمحفوظ حالياً في دار الكتب بالقاهرة، من أقدم ما وصل إلينا من المخطوطات العلمية المصورة، وتنسب صوره إلى المدرسة البغدادية(١٤).

ومن المخطوطات العلمية التي بلغ فيها التصوير قمة الإبداع كتاب (الحيل الهندسية) للجزري الذي كتبه في الفترة بين ٥٩٨-٦١٩هـ (١٢٠١-١٢٢٢م) وقدَّمه لبدر الدين الأرتقي حاكم ديار بكر، وتعرف من هذا الكتاب حالياً نحو أربع عشرة نسخة مصورة، أقدمها نسخة في متحف طوب قابي، وتضم نحو ستين لوحة تم نسخها عام ٦٠٣هـ (١٢٠٦م) على يد محمد بن يوسف بن عثمان الحصكفي(١٥).

ومنها أيضاً مخطوطة من كتاب (خواص العقاقير) قام بنسخها ورسم صورها عبدالله بن الفضل عام ٦١٩هـ (١٢٢٣م) احتوت على ثلاثين صورة تناولتها أيدي التجار فوزَّعتها بين المتاحف والمجموعات المختلفة، وأشهرها صورة رجلين كل منهما تحت شجرة وبينهما وعاء يحركه أحدهما بعصا في يده، وتمثل هذه الصورة صُنَّاع الرصاص. وهناك صورة أخرى في متحف

المترو بوليتان بنيويورك تمثل طبيباً يحضِّر دواء للسعال، كما أن في متحف اللوفر بباريس صورة أخرى تمثل طبيباً يحضِّر دواءً. ومهما يكن فإن التأثير البيزنطي ظاهر في كل هذه الصور التي رقمها عبدالله بن الفضل، والمرجَّح أنه كان تلميذاً لفنان مسيحي في العراق، وليس ببعيد أن يكون هو نفسه مسيحياً ثم اختار الإسلام وتسمى باسم عبدالله(١٦).

كتب الأدب وارتقاء فن التصوير:

نظراً إلى صعوبة احتواء كل ما يتعلق بفن التصوير عند العرب في مثل هذا الحيز فسوف نركز في نماذج من المخطوطات الأدبية التي حفلت بالصور وتنتمي إلى المدرسة العراقية أو مدرسة بغداد؛ إذ إنها ألصق بالفن، فنجد الصور فيها تمثل الإنسان والحيوان وتعبِّر عن مغزى بعض الموضوعات الأدبية التي يتحدث عنها المؤلف في كتابه، كما أننا نجد فيها بداية التحرر من التأثيرات والقيود الأجنبية بيزنطيةً كانت أو فارسية. وأبرز الكتب التي شاع استخدام التصوير في نسخها هي مقامات الحريري، وكليلة ودمنة، والأغاني. وسوف نجعل مدار هذا البحث مصورات المقامات؛ لما حفلت به من فن رفيع ولحظوتها بشهرة واسعة بين دارسي الفن في الوقت الراهن.

منمنمات مقامات الحريري

قصة تأليفها:

ألَّف المقامات أبو القاسم علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري الحرامي أحد أعلام عصره في اللغة والنحو، ولد في بليدة فوق البصرة كثيرة النخل تعرف بـ(المشان) سنة ست وأربعين وأربعمئة[١٧]، وانتقل إلى البصرة وسكن في محلة بني حرام، وفيها قرأ الأدب على أبي القاسم الفضل بن محمد القصباني البصري[١٨]. وُصف بأنه كان «غاية في الذكاء والفطنة والفصاحة والبلاغة»[١٩]، وهو ما أهَّله للعمل في ديوان الخلافة بالبصرة، فكان صاحب الخبر فيه[٢٠]، كما عُدَّ من ذوي اليسار؛ إذ كان يملك ثمانية عشر ألف نخلة في بلدته المشان[٢١]، ومع ذلك وُصف بأنه كان «قذراً في نفسه وصورته ولبسه وهيئته قصيراً ذميماً بخيلاً»[٢٢].

صنَّف إلى جانب المقامات عدة كتب، منها: درة الغواص في أوهام الخواص، وملحة الأعراب - وهي قصيدة في النحو، وشرح ملحة الأعراب، ومجموع فيه رسائله، وديوان شعر[٢٣].

توفي سنة ست عشرة، وقيل: خمس عشرة، وخمسمئة في البصرة[٢٤].

وتعد المقامات أهم مصنفاته وأشهرها وأكثرها تداولاً، «اعتنى بشرحها خلق كثير، فمنهم من طول ومنهم من اختصر»[٢٥]. وقد تباينت الروايات حول الدافع إلى تصنيفها والكيفية التي تكوَّنت عليها، فهناك رواية جاء فيها نقلاً عن ولده القاسم أنه كان

جالساً في مسجده ببني حرام فدخل شيخ ذو طمرين عليه أهبة السفر رث الحال فصيح الكلام حسن العبارة، فسألته الجماعة: من أين الشيخ؟ فقال: من سروج، فاستخبروه عن كنيته، فقال: أبو زيد. فعمل أبي المقامة المعروفة بالحرامية، وهي الثامنة والأربعون، وعزاها إلى أبي زيد المذكور، واشتهرت فبلغ

خبرها الوزير شرف الدين أبا نصر أنوشروان بن خالد ابن محمد القاشاني وزير الإمام المسترشد بالله، فلما وقف عليها أعجبته وأشار على والدي أن يضم إليها غيرها فأتمها خمسين مقامة(٢٦).

وفي رواية أخرى نقلاً عن الحريري نفسه أن أبا زيد السروجي

كان شيخاً شحاذاً بليغاً، ومكدياً فصيحاً، ورد علينا البصرة فوقف يوماً في مسجد بني حرام فسلَّم ثم سأل الناس: وكان بعض الولاة حاضراً، والمسجد غاصّ بالفضلاء، فأعجبتهم فصاحته، وحسن صياغة كلامه وملاحته، وذكر أسر الروم ولده كما ذكرناه في المقامة الحرامية، وهي الثامنة والأربعون. قال: واجتمع عندي عشية ذلك اليوم جماعة من فضلاء البصرة وعلمائها، فحكيت لهم ما شاهدت من ذلك السائل وسمعت من لطافة عبارته في تحصيل مراده، وظرافة إشارته في تسهيل إيراده، فحكى كل واحدٍ من جلسائه أنه شاهد من هذا السائل في مسجده مثل ما شاهدتُ، وأنه سمع منه في معنى آخر فصلاً أحسن مما سمعتُ، وكان يُغيِّر في كل مسجد زيَّه وشكله، ويظهر في فنون الحيلة فضله، فتعجبوا من جريانه في ميدانه، وتصرُّفه في تلوُّنه وإحسانه، فأنشأت المقامة الحرامية ثم بنيتُ عليها سائر المقامات، وكانت أول شيء صنعته(٢٧).

وقد شكَّك البعض في قدرة الحريري على صنع المقامات، ونسبها بعضهم إلى مغربي سُرق منه جرابه، فاشتراه الحريري فوجد المقامات، وكان المغربي قد صنع منها أربعين مقامة، إلا أن الحريري برهن على صدقه بعد أن أتمها بإضافة المقامات العشر عليها، «فحينئذ بان فضله، وعلموا أنها من عمله»(٢٨).

وفيما يخص الشخصيتين الرئيستين في المقامات، وهما أبو زيد السروجي والحارث بن همام، فإن الأول

اسمه المطهر بن سلار، وكان بصرياً نحوياً لغوياً، صحب الحريري المذكور

واشتغل عليه بالبصرة وتخرج به، وروى عنه القاضي أبو الفتح محمد بن أحمد بن المندائي الواسطي (ملحة الأعراب) للحريري، وذكر أنه سمعها منه عن الحريري، وقال: قدم علينا واسط في سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة، فسمعتها منه، وتوجه منها مصعداً إلى بغداد فوصلها وأقام بها مدة يسيرة وتوفي بها رحمه الله(٢٩).

أما الحارث بن همام فهو الحريري نفسه، «وهو مأخوذ من قوله ﷺ: «كلكم حارث، وكلكم همام»؛ فالحارث الكاسب، والهمام الكثير الاهتمام، وما من شخص إلا وهو حارث وهمام؛ لأن كل واحد كاسب ومهتم بأموره»(٣٠).

وكما حظيت المقامات باهتمام الأدباء وأهل اللغة حظيت باهتمام أهل الفن، ومدار هذه الدراسة ينصبُّ على اهتمام أهل الفن بها وما صنعوه من منمنمات في بعض نسخها.

اهتمام الفنانين العرب بالمقامات:

حظيت مقامات الحريري باهتمام كبير من أهل الأدب واللغة الذين درسوها وشرحوها وفسَّروا معانيها، كما لاقت انتشاراً واسعاً بين قرَّاء العربية منذ أن ظهرت إلى الوجود، وعُدَّت من معالم الثقافة العربية؛ نظراً إلى نمطها المستحدث الذي لاقى إعجاباً من المتلقِّين لقربها من الحكاية في الطرح واعتماد بنائها على أسلوب أدبي متميز، فاهتم في القديم بنسخها مع عناية واضحة بجمال الخط وإتقانه في كثير من منسوخاتها المخطوطة، كما عُني بطباعتها في العصر الحديث. ومن نسخها المطبوعة المتميزة طبعة باريس التي حقَّقها المستشرق سلفسردي ساسي سنة ١٨٢٢م. ويبدو أن طبيعتها هذه دفعت إلى الاهتمام بها فنياً؛ نظراً إلى حركية الشخوص فيها، وتنوع العناصر من آدمية إلى حيوانية ونباتية ومشاهد طبيعية، ثم ثراء البيئات التي دارت فيها الأحداث من قصور الأمراء إلى الأسواق والمقابر والمكتبات والمدارس والمساجد،

ومن المدينة إلى القرية؛ كل هذا شحذ إبداعات الفنانين الذين خلب مضمون المقامات ألبابهم فعملوا على نقل المشاهد اليومية والأحداث التي يرونها في واقعهم إلى لوحات مزجوا فيها الخيال بالواقع بشكل يواكب في إبداعه سرديات المقامات.

النسخ المعروفة من المخطوطات المنمنمة:

لا يُعرف على وجه التحديد تاريخ ظهور أول نسخة منمنمة من المقامات، وإن كنا نعرف منها اليوم نحو إحدى عشرة نسخة، أقدمها من الربع الأول من القرن السابع الهجري، تسع منها محفوظة في مكتبات أوربية، وواحدة في مكتبة بتركيا، والأخيرة محفوظة في مكتبة باليمن، وأكثرها تداولاً بين الباحثين هي نسخة باريس التي نسخها ونمنمها يحيى الواسطي، أما الأخريات فإن المعلومات المتوافرة عنها قليلة جداً.

وسوف نعرض لهذه النسخ في اختصار معرِّفين بأهم مميزاتها، وإن كان التركيز سينصبُّ على واحدة منها فنعرض لها بشيء من التفصيل؛ نظراً إلى تميزها وكثرة ما كتب عنها، ألا وهي نسخة الواسطي.

نسخة باريس (المكتبة الأهلية ٦٠٩٤):

يتبين من متابعة ما كتب عن النسخ المنمنمة من المقامات أن أقدمها هي نسخة المكتبة الأهلية في باريس ذات الرقم (٦٠٩٤ عربي)، وهي تقع في ١٨٧ ورقة، بمقاس ٣٠×٢٣ سم، وتشتمل على ٣٩ لوحة، لم يذكر اسم ناسخها، ولا مصوِّرها، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ٦١٩ هجرية كما أثبت على إحدى الصور في الورقة ٦٨، وأشار مصوِّرها في ذلك الموقع أيضاً إلى أنه أنجزها في عشرة أيام، ولعل هذا هو السبب في وجود الفراغات المخصصة لمنمنمات لم ترسم بين المتن، وهو ما يعني أن المصوِّر كان مُطالَباً بإنجازها في زمن محدَّد، فتعجَّل في الانتهاء منها. وقد تعرَّضت هذه النسخة لبعض الضرر، ففقدت

بعض أوراقها، وحلَّت أخرى مكانها، كما تعرضت ست صور منها للتلف، فأعيد رسمها بشكل بدائي دون ألوان، وصور المخطوطة مختلفة المقاسات لا يحدُّها إطار خارجي يفصل بين رسومها والمتن، والمرجَّح أنها من بلاد الشام؛ لأن في كثير من رسومها الآدمية تشابهاً مع صور القديسين في المخطوطات البيزنطية ومخطوطات النساطرة واليعاقبة، وكان هذا النمط الفني يسود في بلاد الشام، وقد نسبها بلوشيه Blochet إلى دمشق أو شمال ما بين النهرين، أما حسن الباشا فرجَّح أن تكون من آمد في ديار بكر التي كان ينتشر فيها التأثير البيزنطي المسيحي.

تميَّزت صور الأشخاص فيها بالتناسق ورشاقة الأجساد مع وضوح السحنة العربية على وجوههم، وتقلُّ فيها رسوم النباتات، كما أن مصورها يميل إلى استخدام عنصر الزخرفة كثيراً، وبخاصة عند رسم الملابس، والألوان التي استخدمها متناسقة جيدة الانتخاب، أبرزها الأزرق والأخضر والأحمر والوردي والأسود(٣١).

نسخة سانت بطرسبرغ:

تعدُّ هذه النسخةُ النسخةَ الثانية من حيث التاريخ؛ فهي مصنوعة قبل نسخة الحريري، ويملكها معهد الاستشراق في جامعة سانت بطرسبرغ (لينينغراد سابقاً)، ويعود تاريخها ترجيحاً إلى الفترة ما بين ٦٢٢ إلى ٦٣٢هـ (١٢٢٥-١٢٣٥م)؛ اعتماداً على الأسلوب العام لنمنمتها وطريقة توزيع الزخرفة في الصورة، وكذلك أسلوب رسم تفاصيل طيَّات الثياب على شكل دوائر المياه المتكسرة، ويرجح أن تكون من بغداد. وقد فُقد من أول هذه النسخة إحدى عشرة ورقة، وهي تعدُّ من أفضل نسخ المقامات المصوَّرة ومن أكثرها إتقاناً في الجانب الفني؛ فهي تزخر بالحيوية والحركة وتمتلئ بالتعابير التوضيحية، واعتنى فيها المصور باختيار الألوان وتناسقها، كما أنه اعتنى برسم الإنسان في

إطار معبِّر تتداخل فيه حركته مع الآخر من حيوان ونبات وجماد، وأظهر المصور براعة في نقل الأشكال العمرانية بطريقة متقنة أكَّد فيها التفاصيل الصغيرة. وفي هذا الإطار يقول الجادر:

إن صور هذا المخطوط تمثّل بمجموعها نفائس أخرى إلى جانب الواسطي، فالفنان يبحث في كل صورة عن العلاقة الفضائية للوحته، سواء كان ذلك في المشاهد الداخلية أو الخارجية. وتكوين الصورة محكم البناء تشيع الحركة في كل أرجائه. يوزِّع الأوضاع ببراعة نادرة، حتى إنها بمجموعها تظهر كأنها مؤطرة؛ لأنه لا يترك أي جانب من جوانب صوره مهملاً. وكالواسطي فإن أكثر صور الأشخاص الجانبية عنده جاءت بسحنات سامية حادة. إنني أعتبر صور هذا الرسام المجهول بمثابة تصاميم جدارية يمكن تنفيذها على صور جدارية، كما أنها أقرب إلى العمل التشكيلي من كونها منمنمات كتاب. إن الصورة عنده تمر بعملية بناء ذهني قبل أن يبدأ الفنان برسمها. ومن ناحية الألوان فإنه يميل إلى عدم تزويق صوره بألوان كثيرة، فتظهر أكثر واقعية[٣٢].

لقد اعتنى الرسام الذي نمنم هذه النسخة بأدق التفاصيل، وقرن الزخرفة بالتصوير التجسيدي، وركز في إبراز الحدث الذي تعبِّر عنه الصورة بشكل درامي؛ إذ نلحظ حركة الأيدي والرؤوس والأعين، ففي اللوحة المرافقة للمقامة المراغية نلحظ الغنى في الألوان والتعبير وامتزاج العنصر البشري بالزخرفة وفن العمارة، ووضوح الحركية داخل الصورة: ففي وسط المجلس ثلاثة أشخاص بينهم شخص مميَّز، لعله أمير أو رئيس من الرؤساء، يتحدث إلى اثنين جلسا إلى جواره، وعلى الأرض مجموعة من الأشخاص يدور بينهم حوار ساخن تدل عليه التعابير والحركات. ولعل أطرف ما في اللوحة ذلك الشخص الذي رسمه مصوِّر هذه النسخة وهو يستند بظهره إلى الجدار مصغياً إلى النقاش الذي يدور بين الجالسين على الأرض وكأنما هو أبو زيد السروجي.

أما في المقامة المكية فنجد لوحة تعبيرية دقيقة احتوت على تصوير للإنسان والحيوان والنبات والجماد، إضافة إلى إبراز نمط الزخرفة الإسلامية التي كان يعتمد فيها على الخط الكوفي المكتوب على الجدران. وفي هذه اللوحة أكثر من حدث، فهناك حديث هامس بين شخصين في أعلى الصورة مع وجود شخصين آخرين يسترقان السمع، وفي أسفل الصورة اثنان داخل خيمة ثم جملان يبرز رأساهما من خلف الخيمة، وجمل آخر يبرك وعليه راكب، ونلحظ هنا تصويره حركة الجمل وهو يبرك كيف جاءت دقيقة واقعية.

إن هذه النسخة على رغم أنها لم تَحْظَ بما حظيت به نسخة الواسطي تعدُّ على درجة عالية من القوة والمتانة في الصنعة الجمالية، وهي بالفعل - كما يشير الجادر - تدل على أن صاحبها فنان على درجة عالية من التمكن والبراعة، ولعل من أهم ما يميِّزه ميله إلى ملء اللوحة والحرص على التداخل بين العناصر بما يعبِّر عن جزئيات من المسار اليومي للحياة، والمؤسف أننا ما زلنا نجهل اسمه.

نسخة الواسطي:

إن أهم النسخ وأكثرها شهرة هي نسخة باريس المحفوظة في المكتبة الأهلية تحت رقم (٥٨٤٧ عربي)، والمعروفة بـ(حريري شيفر) باسم مهديها، وهو السيد شيفر الذي كانت ضمن مجموعته ثم فضَّل تقديمها هدية للمكتبة الأهلية، فحملت اسمه.

ولهذه النسخة شهرة عالمية واسعة؛ فقد لفتت انتباه الباحثين الغربيين المهتمين بالفن العربي الإسلامي، كما لفتت انتباه المستشرقين قبل أن يعرف بها العرب الذين اهتموا هم أيضاً بها بعد أن وقفوا على معلومات عنها في كتب الباحثين الغربيين والمستشرقين، فأصبحت محوراً رئيساً في كل دراسة عن الفن العربي الإسلامي، وبخاصة دراسة المنمنمات وتصوير الكتب،

واحتُفي بها في دراسات مستقلة نُشرت في شكل كتب وبحوث علمية ومقالات عامة، ثم تعرَّض لها جُلُّ العرب الذين ألَّفوا في تاريخ الفن أو في الجانب الورقي منه.

لقد أصبحت نسخة باريس هذه ظاهرة كونية يندر أن نجد من يخوض في حديث عن تاريخ الفن الإنساني الوسيط دون أن يعرض لها ويظهر دهشة من إتقان صنعتها وبراعة محتواها، حتى إنها تحولت لتكون الأنموذج للفن العربي الأصيل في مجال الرسم.

ومبدع هذه النسخة فنان عربي من العراق عاش في القرن السابع الهجري اسمه يحيى بن محمود بن يحيى بن أبي الحسن الواسطي. ولا توجد معلومة عنه في كتب التراجم، وهو أمر غاية في الغرابة؛ إذ إن نسخة المقامات تدلِّل على أنه كان من فناني عصره. ومن حسن الحظ أن نسخته ظلَّت محتفظة بكامل معالمها المادية دون أن يفقد منها أي شيء؛ مما مكَّن من معرفة تاريخ نسخها المدون في خاتمتها، ونصُّه: «فرغ من نسخها العبد الفقير إلى رحمة ربه وغفرانه وعفوه يحيى بن محمود بن يحيى بن أبي الحسن كوريها الواسطي بخطِّه وصُوَره آخر نهار يوم السبت سادس شهر رمضان سنة أربع وثلاثين وستمائة حامداً الله...»[٣٣]، ويوافق هذا التاريخ سنة ١٢٣٧ ميلادية.

وقد احتفت بهذا المبدع وزارة الإعلام العراقية في عام ١٩٧٢م، فأقامت مهرجاناً علمياً قدّمت فيه مجموعة من البحوث والدراسات التي تناولت عمله وكتبه، صدر منها العناوين الآتية:

- مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي لزكي محمد حسن.
- الواسطي، يحيى بن محمود بن يحيى، رسَّام وخطَّاط ومذهِّب ومُزَخْرِف لعيسى سلمان.
- المخطوطات العراقية المرسومة في العصر العباسي لخالد الجادر.

- المرأة في رسوم الواسطي لناهدة عبدالفتاح النعيمي.
- تراث الرسم البغدادي لمحمد مكية.
- يحيى الواسطي شيخ المصوِّرين في العراق لميخائيل عواد.
- الخصائص الفنية والاجتماعية لرسوم الواسطي لشاكر آل سعيد.
- المدرسة العربية في التصوير الإسلامي لعيسى سلمان.
- ملامح مدرسة بغداد لتصوير الكتب لنوري الراوي.

وتقع النسخة في ١٦٧ ورقة، مقاسها ٣٧×٢٨ سم، وتشتمل على تسع وتسعين منمنمة أو تصويرة(٣٤).

وكما أشير سابقاً فإن هذه النسخة حازت على إعجاب كبير من قِبَل دارسي الفن الإسلامي، فقال عنها زكي حسن: «أعظم مخطوط مُزوَّق من مقامات الحريري... يضم تسعاً وتسعين تصويرة، وتعدُّ هذه التصاوير أبدع ما وصل إلينا من تصاوير مدرسة بغداد؛ فإنها تمتاز بقوة التعبير وبهجة الرسم ولطف الترتيب...»(٣٥).

ويقول عيسى سلمان: «كان رسَّاماً مبدعاً.. والتصاوير التي حلَّى بها هذه النسخة النفيسة... تعد من أروع اللوحات الفنية التي وصلت إلينا من ذلك العصر...»(٣٦).

ويقول أبو الحمد فرغلي: «ومن أهم المخطوطات وأروعها التي تُنسب إلى مدينة بغداد نسخة مخطوطة من كتاب مقامات الحريري»(٣٧).

ويقول ثروت عكاشة: «تعدُّ هذه المخطوطة من أشهر مخطوطات مدرسة بغداد، كما تعدُّ إحدى روائع التصوير الإسلامي.. »(٣٨).

قدَّم الواسطي في منمنماته التي نقل فيها أحداث مقامات الحريري عملاً فنياً إبداعياً تمازجت فيه سرديات الخيال التي تعكس خيالات الحريري المكتوبة بالسرديات التصويرية التي تعكس تفاعل خيال الواسطي مع ما نمَّقه

الحريري. وقد أفلح الواسطي في

الجمع بين ما هو تقليدي وما هو منقول، فإذا الأشخاص يفيضون حياة على الرغم من أن نِسَبَهُم غير افقية، كذلك نرى الحيوانات أقرب ما تكون إلى الصورة الطبيعية، ولا يشذُّ عن هذا غير المناظر الخلوية التي تبدو أشجارها أشبه ما تكون بالأعشاب البحرية العملاقة، وكذا الأزهار التي جاءت محوَّرة تحويراً شديداً فبدت وكأنها تطريز(٣٩).

إن تكامل عمل الواسطي يأتي من ميكانيكية العمل كله؛ فهو لم يكن الرسَّام، أو الناسخ، أو المذهِّب، أو المزوِّق، بل كان جميعهم؛ فهو الذي نسخ المخطوط وكتبه بخط متقن لا يخلو من جمال وإن لم يكن مميزاً، ثم إنه هو أيضاً الذي تولى رسم اللوحات المعبِّرة، وقام بتذهيب المخطوطة وزوَّقها وزخرفها بالزخارف النباتية والكتابية داخل اللوحات، ليصبح بذلك مصمِّم العمل ومنفِّذه. ولا شك أن نسخ المخطوط ساعده على تلمُّس مسار الأحداث في دقة، ومن ثَمَّ مكَّنه من استخراج التصاوير المنمنمة من باطنه كما صاغها خياله مفرَّغة على الورق مختاراً الألوان والنسب في تكوين مواقع مفردات التصوير، فجاءت مليئة بالحياة ناطقة، تكاد محتوياتها تستلب خيال المشاهد ليذهب به الظن إلى أنه أمام مشهد واقعي يراه في لحظته وليس مجرد لوحة تشكيلية أو منمنمة زخرفية.

ومن حسنات اجتماع النسخ والتصوير للواسطي أنه استطاع أن يتحكم في أماكن منمناته كما يذكر ديفيد جيمس(٤٠)؛ بمعنى أنه كان يضع المنمنمة أو التصويرة في مكان قريب من النص الذي تتحدث عنه، وهو الأمر الذي كان يساعد على ترسيخ مضمون المقامة في ذهن المتلقي وتصوُّر الحدث من خلال المنمنمة.

وإذا كانت نسخة الواسطي تتميز بروعة ودقة فنها فإن من أهم مميزاتها

أنها تنقل لنا الماضي، وبخاصة في المعمار والأزياء وحركة المجتمع والأسواق، وبالتالي تعد «وثيقة تاريخية مهمة تلقي الأضواء على كثير من جوانب الحياة في ذلك العصر»[٤١].

لقد تركَّزت منمنمات الواسطي في إظهار جوانب من الحياة والطبيعة في الفترة التي عاش فيها، وهي القرن السابع الهجري، وفي منطقة حيوية مهمة من العالم الإسلامي، وهي العراق، وبغداد على وجه الخصوص.

وقد اعتنى ثروت عكاشة وعيسى سلمان بتتبع لوحات الواسطي، وأظهرا ما ركَّز فيه، فجعلها عكاشة مركِّزة في مشاهد الطبيعة والحياة اليومية والحياة الدينية والحياة القضائية والعمائر، أما عيسى سلمان فذكر أنه اعتنى برسم مجالس القضاة والولاة، فرسم أربع عشرة منمنمة لها، وهو يظهر القاضي

مميَّزاً دائماً بغطاء رأسه (الدنية) - وهي قلنسوة طويلة يلبسها القضاة - ومسنده؛ أي تخته الذي يجلس عليه. أما الوالي فإنه يظهر دائماً ومعه من الحرس والأتباع ما يبرز شخصيته، وله غطاء رأسي هو الغطاء التركي الذي يتألف من قلنسوة يدور على حافتها السفلى شريط من الفرو، ثم يميز الوالي كذلك بعرشه أو تخته حيث تكون له مسندة واسعة مزخرفة[٤٢].

أما فيما يخصُّ العمائر فقد اعتنى بها كثيراً ووضح جوانب كثيرة عنها، فهو يبذل جهداً واضحاً في إظهار واجهات العمائر بشكل واضح، فيرسم الأقواس ويبرز الزخارف الخطية والهندسية والنباتية، ويظهر أن الواسطي كان واسع الاطلاع على الطرز المعمارية التي كانت سائدة في العالم العربي الإسلامي آنذاك؛ فقد جعل من مئذنتي مسجد في المغرب مربعتين، إذ كان يسود هذا الطراز المعماري هناك[٤٣].

كما أنه برع في رسم الجموع البشرية، فقد كان مغرماً برسم الحشود وتجمهر الناس، فرسم صوراً تظهر الجموع وهي تحتشد للاستماع إلى خطبة

من واعظ بارع، أو للسير وراء جنازة والصلاة عليها، أو لمشاهدة عملية جراحية. وسار الواسطي على نهج معين في رسم الجموع، فكان يظهرها على شكل يشبه الدائرة حول الموضوع المهم في التصويرة(٤٤).

وكان له ولع برسم الحيوانات، فنراها في منمنماته فرادى وقطعاناً. وتمتاز رسوم الحيوان في تصاويره بقرب واضح من الطبيعة إذا ما قورنت بتصاوير البشر والعمائر، وبرع كثيراً في رسم الجَمَل واستخداماته، فصوَّره في منمنماته بدقة واضحة، ورسم ملامحه وحركاته بطريقة واقعية معبِّرة(٤٥).

ويؤكد وافي على قدرة الواسطي في تصوير حركة الحيوان وإعطائها لمسة تعبيرية مضاهيةً بذلك انتقال الإنسان وتعبيراته، ولا تخطئه نسبة الأحجام بين الإنسان والحيوان(٤٦).

أما عنايته بتصوير المناظر الطبيعية فتركزت في صوره للصحراء والهضاب والجبال والكهوف والأنهار والبحار.

ويرى ديفيد جيمس أن الواسطي أعطى اهتماماً خاصاً للجانب الفكاهي في المقامات(٤٧). ووضح هذا الجانب بشكل أكثر تفصيلاً ثروت عكاشة بقوله: «إن مما يميز الواسطي في تصاويره ذلك الأسلوب السردي الذاتي الذي يقيس ذكاءه وروح الدعابة فيه، حتى لندرك أنه كان على حظ كبير من خفة الروح، يتمتع بحاسة نقد حادة»(٤٨).

وتكشف هذه النسخة التي حملت إبداعاً مكثفاً عن ذهنية فنان متألق استفاد من ملكته الإبداعية فسخرها في إنتاج عمل نفيس يعد من شوامخ الفن استرعى انتباه الدارسين الغربيين واستحوذ على إعجابهم، ولا شك أن الجهد الذي بذله في إخراجه كان كبيراً، فالناتج يبرهن على

براعة في التخطيط والتذهيب وترتيب الصفحات وتنسيق الهوامش وتزيين العناوين، كما نجح في اختيار المواضيع الأكثر اهمية لرسومه، وفي تكوين

الموضوع ضمن حدود المكان المخصَّص وضمن حدود التمثيل الضروري للنص، حتى باتت الصور أو المنمنمات التي رسمها أكثر بلاغة وإيضاحاً من النص نفسه(٤٩).

وكما أُشير من قبل فإن عمله لم يقتصر على التصوير والتخطيط، بل إنه قام بعملية الزخرفة والتذهيب، فبرع في رسم الزخارف الهندسية مندمجة أو مشتركة مع الزخارف النباتية والحيوانية، «أما الزخارف الكتابية فقد شملت الكوفية المبسطة والمورقة والمزهرة المحفورة على أرضية من الزخارف النباتية... وجعل الواسطي وقفات الجمل بشكل وردة مذهبة سداسية الأغصان»(٥٠).

وما نخرج به من التحليل السابق أن الواسطي دمج في منمنماته بين التصوير التجسيدي والرقش العربي والارتكاز على الخط والألوان عناصر مؤثرة في حركية الصورة المؤطرة، فهو بذكائه وألمعيته استفاد من اتجاهات الفن ومدارسه في عصره كافةً، واختزن كل ذلك في تأسيس مدرسة مستقلة تحمل اسمه وتبرهن على براعته وعلو كعبه.

وقد بنى أوليج جرابر دراسة له عن أحوال المدينة الإسلامية اعتماداً على الرسوم الواردة في المقامات، نشرها في كتاب المدينة الإسلامية الذي أشرف على تحريره أ. هـ. حوراني، وس. م. سترن(٥١).

ويذهب أرنولد إلى الاعتقاد بأن صور المقامات كغيرها من الصور في كتب الطب والفلك ربما تعود إلى أصول مسيحية أو ربما تكون قد نسخت بواسطة المسلمين من أحفاد المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام، وهو يلاحظ وجود تقارب بين بعض الصور في المقامات وصور موجودة في نسخة عربية عن الإنجيل محفوظة في المتحف البريطاني تعود إلى القرن الثالث عشر الميلادي(٥٢). والواقع أن الإنسان لا يستطيع نفي التأثير الأجنبي كليةً عن عمل

الواسطي أو من سبقه ممن صوَّروا الأحداث الواردة في المقامات، ولكن المتأمل في تلك الصور لا بد أن يلاحظ أن ذلك التأثير كان طفيفاً؛ إذ إن الصور في غالبها صُبغت بالصبغة العربية الإسلامية.

ومن اللوحات التي تضمنتها هذه النسخة وتعبِّر عن واقع الحياة الاجتماعية في تلك الفترة لوحةٌ تصوِّر موكب الحجيج وهم في طريقهم إلى مكة المكرمة، احتوت على مجموعة من الجِمال، على أحدها هودج، وفوق بقيَّتها أناس يحملون أعلاماً، وفي أفواه البعض أبواق مزخرفة ينفخون فيها، ومجموعة من الخدم تسير على الأقدام. والألوان التي استخدمت هي الأحمر والأزرق والأخضر بشكل متناسق، وتلاحظ العناية بالتلوين؛ إذ لا نجد فراغاً، وهي تمثِّل كما يقول أيمز الاتجاه الواقعي الذي سيطر على الفن الإسلامي في القرنين الثاني والثالث عشر[٥٣].

وهناك لوحة أخرى للحجيج تختلف عن سابقتها رسمت بإتقان تعطي صورة صادقة للعادات التي كانت تتبع في ذلك العصر عند السير إلى مكة لأداء مناسك الحج[٥٤].

ومن أطرف المنمنمات التي نجدها في هذه النسخة صورة لمعلِّم صِبْيَة يجلس على دكة مرتفعة، وأمامه صبية تولى أحدهم الترويح على المعلِّم بمروحة معلَّقة في جدار، ويظهر المعلِّم وهو يتبادل الحديث مع شخص آخر. واللوحة غاية في الإتقان والجودة، ويغلب على تلوينها الأحمر، كما أنها جُعلت في إطار مزخرف زخرفة هندسية[٥٥].

ومنمنمة أخرى تصوِّر مجلس علم في إحدى المكتبات العامة في البصرة، يظهر فيها مجموعة من الأشخاص أمام أحدهم كتاب مفتوح يقرأ منه، وقد أنصت من حوله إلى قراءته، ويبدو الإنصات واضحاً كل الوضوح على معالمهم، ومن خلف الجلوس تبدو خزائن الكتب وقد رُتِّبت بداخلها الكتب حسب

المعتاد في ذلك العصر؛ إذ جعل بعضها فوق بعضها الآخر حسب الحجم(٥٦). وبلغ الواسطي الذروة في الدقة والواقعية في هذه المنمنمة النفيسة التي تعد وثيقة تاريخية نادرة تعطي مثلاً للحياة العلمية المزدهرة في العالم الإسلامي في ذلك العصر.

وقد حلَّل ثروت عكاشة هذه النسخة تحليلاً فنياً. ومما جاء في تحليله قوله:

ويبدو أن الواسطي يتميز بأسلوب له طابعه الشخصي، فبدلاً من أن يرضخ للقوالب التقليدية، أو يتقبَّل الأشكال والنماذج التي يعرضها الفن الإغريقي أو البيزنطي والفن المسيحي أو الفن الساساني نقلاً حرفياً؛ نراه وقد استوحى مشاهداته من الحياة اليومية المألوفة في العصر الإسلامي، مستخلصاً من مؤلَّف الحريري الممتع لوحات غنية بموضوعاتها وعناصرها، فجاءت صورة حقة من الحياة وليست مجرد صور تزخرف مخطوطة؛ فالتأثيرات الكلاسيكية القديمة لا أثر لها في خطوط الوجوه، ولا في الرسوم المائجة التي تشير إليها طيَّات الثياب، ولكنا نجد أثراً جلياً لبعض التأثيرات الإيرانية المأخوذة عن الأصول الساسانية في الشخوص ذات الرؤوس الكبيرة الحجم، وفي معالجة الثياب بطريقة زخرفية، وكذا المفهوم الزخرفي للأشجار والنباتات. وهكذا أفلح الواسطي في الجمع بين ما هو تقليدي وما هو منقول، فإذا الأشخاص يفيضون حياة على الرغم من أن نسبهم غير واقعية، وكذلك تبدو الحيوانات أقرب إلى طبيعتها، ولا يشذٌ عن هذا غير المناظر الخلوية التي تشبه الأشجار فيها الأعشاب البحرية العملاقة، وكذا الأزهار التي جاءت محوَّرة تحويراً شديداً فبدت أقرب إلى التطريز. أما الخلفيات المعمارية فقد اتسمت بالواقعية والتعبيرية(٥٧).

ومن النتائج التي توصَّل إليها عكاشة فيما يخصُّ استخدام الألوان عند

الواسطي أنه في هذه المقامات مثل غيره من الفنانين الكبار لا يستخدم إلا عدداً محدداً من الألوان، ولكن يُخيَّل إلينا أن عددها يتزايد إذا جاء كل منها في موضعه الصحيح المناسب، فتجاوُر ألوان الواسطي يجعل المنمنمة تبدو وكأنها زاخرة بعدد كبير من الألوان، على حين أنه يحصل في الحقيقة على توافق نمطي أساسي وقوة تعبيرية بالاقتصار على استخدام عدد محدود من الألوان فحسب، وكلها ألوان ذات درجات لطيفة هادئة؛ إذ استخدم المغُرَة الذهبية إلى جانب الأرجواني الداكن والأخضر الزيتوني والأزرق والبنفسجي الفضيين. ويبدو استخدامه للذهب قليلاً في الثياب والحلي والمطرزات والأواني وغير ذلك؛ فالتحول اللوني الذي حصل عليه الواسطي باستخدامه عدداً محدوداً من الألوان هو من أهم المميزات الخادعة في رسومه، وعلينا حين نتابع لوناً معيَّناً ضمن إحدى منمنماته أن نفطن إلى تغيير هويته ومعالمه كلما انسرب ضمن أصباغ تتفاوت حدة وخفوتاً من حوله لخلق توافقات وكثافات في التكوين بصفة عامة، فهو عندما يستخدم اللون الأصفر على سبيل المثال وسط مساحة معتمة يبدو الأصفر متألقاً وأشد حدة، في حين يخبو اللون الأصفر ويميل إلى اللون الرمادي إذا ما أحاطه باللون الأبيض، كذلك عندما يستخدم اللون القرمزي يتحول إلى بنفسجي بارد إذا ما أحاطه باللون الأصفر، على حين يتحول إلى لون أحمر يميل إلى البرتقالي إذا ما أحاطه باللون الأزرق(٥٨).

وعلى رغم مظهر الواقعية التي تسيطر على مسار اللوحات التي نمَّقها الواسطي إلا أن الملاحَظ أنه يترك لنفسه مجال التخييل،

ويطلق العنان لعوالم عقله الباطن لينقلنا إلى عالم فريد بشكله، فلقد جنَّد ذهنه ليستوعب ما يرويه ركَّاب البحر من أساطير حول جزيرةٍ رسا مركبهم فيها، وقد ظهرت مقدَّمته فقط، ومن الغريب أن يرسمه إلى اليسار ويقطعه

عالم أسطوري فنطازي يحفُ به الغموض، فالقردة تمرح فوق الأشجار وببغاء وحيوانات لم ترها عين على الأرض، طير على الشجرة بشنف ذهبي وجسم أحمر.. ومخلوقين أو طيرين وقفا على الأرض وكلاهما بوجه آدمي. إنها تصويرة تجمع بين البدائية والسريالية في منظر طبيعي مدهش(٥٩).

إن نسخة المقامات التي نسخها وصوَّرها الواسطي تعد بلا شك قمة في التعبير عما وصل إليه الفن العربي في مجال التصوير من إبداع وإتقان، كما أنها توضح أنماطاً من الحياة الاجتماعية في العصر العباسي في حركية جميلة.

نسخة باريس (المكتبة الأهلية ٣٩٢٩):

وهناك نسخة أخرى من المقامات المصوَّرة محفوظة في المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٩٢٩، مقاسها ٢٧,٥×١٠ , ٢١سم، وتشتمل على سبع وسبعين صورة بحالة غير جيدة؛ إذ تطرَّق التلف إليها، وخصوصاً الوجوه، ولا يوجد اسم الناسخ أو المصوِّر أو المكان.

كتبت هذه النسخة بخط نسخي جيد، والأحرف مشكولة، وأهم ما يميزها التعريف بمحتوى الصور، من مثل: (صورة أبي زيد والعربي يسأله)، و(صورة أبي زيد وغريمه يتضاربان)، و(صورهم تحت الشجرة نياماً)، و(صورة الحارث وخصمه وقد هجم عليهما أبو زيد برمحه)، ويكتب التعريف عادةً بخط نسخي بأحرف كبيرة، ويخرج عن حدود المتن فيمتد أحياناً بطريقة عرضية إلى أسفل الصفحة من اليمين أو اليسار، والنسخة أقل ازدحاماً من نسخة الواسطي ونسخة سانت بطرسبرغ، وفضاؤها أكثر إراحة للأعين؛ لأن التركيز في إبراز الأحداث من خلال الشخوص الآدمية في كل لوحة، وهم عادة قلة متوسط عددهم من أربعة إلى ثمانية أشخاص، ويقل العدد أحياناً فيصل إلى شخصين أو شخص واحد فقط.

وقد جعلت أغلب اللوحات في آخر الصفحة يعلوها جزء من النص يقع في أربعة أو ثلاثة أسطر لإيصال الحدث إلى ذهن المشاهد في إيقاع درامي يساعد على جودة الإيصال لتركُّزه في بؤرة الحدث(٦٠).

وتشبه بعض صورها أسلوب الخزف الإيراني الذي كان سائداً في ذلك الوقت بمدينة الري... وأكثر ما يميزها أن العناصر الأساسية فيها من إنسان وحيوان وأشياء لا تجثم على الأفريز الزخرفي الأفقي الذي يرمز إلى الأرض والحقل كما تعارف عليه الغير، بل جاءت شخوص الموضوع حرة دون عناصر تتطلق منها(٦١).

وينسبها أبو الحمد فرغلي إلى مدينة الموصل، وهي تعرف بحريري القديس فاست؛ اعتماداً على التشابه في الأسلوب الفني بين صورها وصور مخطوطات أخرى شبيهة بها عملت في الموصل؛ مثل كتاب (الترياق) لجالينوس(٦٢).

وقد أعيد تلوين بعض الصور التي اندثرت ألوانها الأصلية، والملاحظ أن الرسوم الآدمية فيها ذات أحجام صغيرة، ولكنها تنبض حيويةً وتعبِّر في بساطة وتلقائية، إضافة إلى استخدام الزخارف البسيطة المختصرة وإهمال الأرضيات التي تقف عليها العناصر في الصور. ويعتقد زكي حسن أنها تعود إلى منتصف القرن السابع الهجري (١٣م)(٦٣).

نسخة المكتبة البريطانية (١٢٠٠):

هناك نسخة محفوظة في المكتبة البريطانية تحت رقم ١٢٠٠ عربي تقع في ١٧٧ ورقة، مقاسها ٥ ,٢٤×٥ ,١٨سم، وتشتمل على ٨١ منمنمة أتلفت منها الوجوه كلها تقريباً ثم أعيد رسمها في وقت لاحق.

ناسخها ومصوِّرها عبدالله بن علي بن المبارك الموصلي في سنة ٦٥٤هـ (١٢٥٦م).

تقترب تقنيات المنمنمات في هذه النسخة من المدرسة البغدادية. ويرى بوختال وجود تشابه بين هذه النسخة ونسخة باريس رقم (٣٩٢٩)، بل يذهب إلى أن بعض منمنماتها نقلت عن الواسطي. وألوان هذه النسخة داكنة لا يظهر فيها الأحمر والذهبي إلا نادراً[٦٤].

نسخة المكتبة السليمانية:

وفي المكتبة السليمانية في إستانبول، ضمن مجموعة أسعد أفندي، نسخةٌ مصوَّرة من المقامات رقمها ٢٩١٦ تقع في نحو ٢١٠ ورقات مقاس ٣٠×٢٢سم، غلافها من الجلد الأحمر المزخرف، وتحتوي على ٥٦ صورة، شُوِّه أغلبها، ولا تحتوي على تاريخ النسخ أو الناسخ أو المكان. يُرجَّح أنها تعود إلى فترة الخليفة المستعصم بالله آخر خلفاء بني العباس، وهي قريبة الشبه من نسخة سانت بطرسبرغ[٦٥].

نسخة المكتبة البريطانية (٢٢/ ١١٤):

ومنها نسخة في المكتبة البريطانية برقم (٢٢/ ١١٤) يعود تاريخها إلى بداية القرن الثامن الهجري (١٤م)، وتمتاز بالتنسيق والترتيب في توزيع الرسوم والصور والخلفية المعمارية البسيطة[٦٦].

نسخة المكتبة البريطانية (٩٧١٨):

ونسخة برقم ٩٧١٨ في المكتبة البريطانية أيضاً، وضَّح ماير أن ناسخها هو علاء الدين غازي بن عبدالرحمن الدمشقي المتوفَّى سنة ٧٠٩ أو ٧١٠هـ (١٣١٠م)؛ إذ عثر على اسمه على إحدى الصور مكتوباً بالخط الكوفي على نقش معماري، وهي نسخة ناقصة الآخر.

والراجح أن كتابة هذه النسخة وتزويقها كانا في دمشق، وهي تمثِّل الأسلوب الدمشقي المتأثر ببعض الأساليب الفنية الموصلية[٦٧].

نسخة المكتبة البريطانية (٧٢٩٣):

ونسخة أخرى في المكتبة البريطانية برقم ٧٢٩٣ مؤرَّخة في ربيع الأول سنة ٧٢٣هـ (١٣٢٣م) لم يُشَرْ فيها إلى ذكر الناسخ أو المصور أو البلد، وتمثِّل صورها امتداداً للمدرسة الفنية البغدادية. وقد كتبت هذه النسخة لعامل خراج في دمشق. وبقيت بعض صورها غير تامة التلوين؛ مما يظهر لنا الطريقة التي كان الفنانون يتَّبعونها في تحديد الصور قبل تلوينها[٦٨].

نسخة المكتبة الوطنية في فيينا:

ومن النسخ المهمة التي تعود إلى القرن الثامن الهجري نسخة محفوظة في المكتبة الأهلية في فيينا برقم (أ. ف. ٩٠) تبدأ قبل النص بمنمنمة كبيرة الحجم على مساحة الصفحة التي رسمت عليها مؤطَّرة بإطار عريض شُغل بزخارف نباتية وفي داخله صورة تمثل أحد كبراء العصر وقد جلس على كُرسي يحيط به من الأعلى شخصان مجنحان وتحيط به من الجانبين شخوص آدمية[٦٩]. أما المنمنمات التي رسمت داخل النص، وعددها تسع وستون منمنمة، فجاءت بأحجام متقاربة يتراوح مقاسها بين ٩×١١,٥سم و٨,٥×١١سم جميعها مؤطرة، في كل منها أربعة رؤوس مدبَّبة في أركانها، وتوزعت المنمنمات على منمنمة واحدة في أغلب المقامات، مع وجود نحو ثلاث منمنمات[٧٠] في بعض المقامات في حين خلت مقامات قليلة منها[٧١]، وقد جاء في نهايتها ما نصه:

كان الفراغ من نسخها يوم الثلاثاء ثاني عشرين شهر رجب الفرد سنة أربع وثلاثين وسبعمئة للهجرة، كتبها وضبطها ونكتها وحرَّرها العبد الفقير إلى الله تعالى أبو الفضائل ابن ابي إسحاق، وذلك بحسب الإمكان، فمن وجد فيها عيباً أو نقصاً فليصلحه، والله المستعان، وهو ولي العفو والمغفرة والإحسان[٧٢].

وهذه النسخة غاية في الإتقان؛ فقد كتبت بخط نسخي مشكول مع فواصل نباتية مستديرة، وتبدأ كل مقامة بإطار مستطيل كتب داخله رقم المقامة محاطاً بزخارف نباتية. ومن ميزات النسخة أنها كتبت ونمنمت من قبل شخص واحد، هو أبو الفضائل ابن أبي إسحاق، وساعده الجمع بين العملين على التقاط الأحداث المقروءة وتحويلها إلى مشاهد مرئية تعكس الأفعال وتمثل المضامين.

كما اعتنى أبو الفضائل بزخرفتها، ونجد ذلك في الثياب المزركشة بأنماط من الحلية متعددة الألوان، كما اهتم بالتركيز في الرسوم الآدمية ومهَّد في توزيع مواقعها، واعتنى بإظهار ما يعبِّر عن الحيوية والحركة التي تفيض بهما تعابير الوجوه التي تبدو الانفعالات فيها من خلال حركة الأعين. ونظراً إلى ضيق المساحة التي جاءت عليها المنمنمات فإن أغلب اللوحات تبدو مزدحمة حتى في الحالات التي يقلُّ فيها عدد الشخوص: إذ إن طريقة الرسم موجَّهة بشكل يملأ الفراغات، وكذلك في زخرفة الرسوم النباتية التي تحيط ببعض الصور، وتغلب على الشخوص الصفات التركية في الشكل والملبس.

وقد ذهب الظن ببعض العلماء إلى أن جزءاً من هذه الصور رسم في أفغانستان تحت رعاية الدولة الغزنوية(٧٣)، وليس لهذا الرأي ما يؤيده، والمرجَّح أنها عُملت في بلاد الشام.

ومن منمنماتها واحدة تمثل سريراً مزركشاً ينام عليه مريض يحيط به أربعة أشخاص يركزون نظرهم فيه، كل واحد يرتدي ثوباً يختلف عن الآخر مع وجود تقارب في التصميم بين الاثنين المتقابلين، وإن اختلف لون ثوب كل واحد منهما، واتفاقهما في وقوفهما على قدمين حافيتين على عكس الآخرين في وسط اللوحة التي جاءت معبِّرة على رغم بساطتها وخلوها من التحشيد الذي نجده في منمنمات الواسطي وسانت بطرسبرغ(٧٤).

ومنها منمنمة تصوِّر جلسة غناء وطرب رسم فيها ستة أشخاص يجلسون متزاحمين يمسك أحدهم بعود يعزف عليه ويرتدي كل واحد منهم زياً متميزاً بزخارفه عن الآخرين، وتبدو خلف الشخوص ستارتان مرفوعتان(٧٥).

ومنمنمة اشتملت على تصوير لخمسة أشخاص يمتطون خيولاً متباينة الألوان وتبدو فيها الحركية من خلال الرؤوس ونظرات العيون وحوافر الخيول(٧٦).

ومنمنمة أخرى رسم فيها رجلٌ يجلس على دكة داخل حجرة مزخرفة تتطاير صحائف بيضاء من يده وعلى يمين اللوحة باب مغلق(٧٧).

وفي منمنمة أخرى نجد ثلاث نساء بين رجلين كل واحد منهما في طرف من اللوحة، واثنتان من النساء محتجبتان لا يظهر منهما غير العينين وواحدة سافرة يظهر وجهها كاملاً، ووضع اللوحة يدل على حوار قائم بين النساء والرجلين(٧٨).

ومن المنمنمات التي تحتوي على كثير من الحركية منمنمة تصوِّر مجموعة من الصبية في كُتَّاب، يجلس المعلِّم في المقدمة رافعاً عصاه وأمامه التلاميذ يحمل كل واحد منهم لوحاً، وتجمُّع التلاميذ جاء على شكل عشوائي. وبرع أبو الفضائل في تصوير مشاعر التلاميذ التي تظهر في وجوههم وحركة أجسادهم؛ مما يدل على الترقُّب والقلق والخوف والملل(٧٩).

نسخة المكتبة البودلية:

ومن نسخ المقامات التي احتوت على منمنمات نسخة محفوظة في المكتبة البودلية بأكسفورد تحت رقم (مارس ٤٥٨) نسخت سنة ٧٣٨هـ (١٣٣٧م).

وتقترب هذه النسخة في صناعتها من نسخة فيينا، حتى إنه - على حد قول آيتنجهاوزن - لا يفرق بينهما في رسم الصور الآدمية سوى لون الشعر(٨٠).

نسخة دار الكتب اليمنية:

أما أحدث نسخة مصوَّرة من المقامات فتعود إلى القرن الثاني عشر الهجري، وهي محفوظة في دار الكتب اليمنية، وتقع في مئتين وخمس وثلاثين ورقة مقاسها ٢٩×١٩سم، ومسطرتها ثلاثة عشر سطراً في الصفحة. كتبت على يد ناسخين حسب رأي سمير مقبل العريقي الذي يرى أن هناك بعض الغموض في تحديد هوية الناسخ إلى المقامة المكية، وفي رأيه أن الذي قام بنسخ المخطوطة هو أحمد بن أحمد الدغيش، وهو الذي زوَّقها بالصور الملونة، وعددها ست وعشرون صورة، وربما تُوفِّي فأتمَّ ابنه محمد بن أحمد بن دغيش نسخ البقية، ويُعرف ذلك من اختلاف أسلوب الخط ومن توقُّف تزويق المخطوط عند المقامة الرابعة عشرة(٨١).

وتمثِّل هذه النسخة اتجاهات المدرسة اليمنية في التصوير. وقد برع المصوِّر في توثيق مشاهد من الحياة في عصره من خلال الصور التي رسمها، فرسم لنا الملابس والأدوات والأواني، ولم يهتم المصور كثيراً بالمناظر الطبيعية ورسم العمائر، ويُلاحظ أن الرسوم الآدمية قصيرة القامة، أما الوجوه فهي بشكل عام مائلة إلى الاستدارة، والعيون سوداء كبيرة ذات أجفان بارزة عليها مسحة من الملامح العربية والتركية، إذ كان للنفوذ التركي أثر واضح في تغلغل الأساليب الفنية التركية التي جسدت القيمة الجمالية الظاهرة على تزويق المخطوط(٨٢).

ولم تكن هذه النسخة معروفة بين الدارسين والمهتمين حتى كشف عنها سمير مقبل العريقي رحمه الله، وكان من موظفي الهيئة العامة للآثار والمخطوطات والمتاحف في وزارة الثقافة والسياحة باليمن، وكتب عنها دراسة مطوَّلة في العدد الثاني من المجلد الثاني (رجب - ذو الحجة ١٤١٨هـ) من مجلة عالم المخطوطات والنوادر(٨٣)، وأرفق مجموعةً من الصور الملونة التي

تكشف عن مسار التجربة اليمنية في تصوير المقامات. وهذه النسخة لها أهميتها وخصوصيتها؛ لأنها تعود إلى القرن الثاني عشر الهجري تقريباً، ومن منطقة لم تشتهر بالعناية بالتصوير. ومن ميزات النسخة ألوانها الزاهية، وعنايتها بإظهار الملامح في وضع حركي معبِّر، والتركيز في الرسوم الآدمية وجعلها هي المحور والإكثار منها، حتى إنك لا تجد في كثير من لوحاتها غيرها، دون أدنى اهتمام برسم الحيوان أو النبات أو العمران كما هو حال النسخ السابقة. وتتميز النسخة أيضاً بأن صاحبها ركَّز في ثلاثة ألوان بشكل واضح، هي: الأصفر والأخضر والأزرق، حتى تكاد تتردد وتتكرر في كل منمنماته.

ويلاحظ في مقامات الحريري التي زوقها الدغيش نمطاً واحداً من الألبسة ترتديه الشخصيات المرسومة في المقامات، وهي الجبة (الفرجية)(٨٤).

ومن منمنمات هذه المخطوطة لوحة في المقامة الرابعة (الدمياطية) رُسم فيها السروجي وابنه في فضاء متحرِّك يتحدثان وبجانبهما ترعى مجموعة من الجمال والخرفان، فأجاد رسم أشكالها ووضَّح ألوانها الجميلة وسيقانها المتناسقة.

وفي المقامة الخامسة نرى أبا زيد السروجي واقفاً أمام أحد الأبواب ماداً يده اليمنى وممسكاً بعصا باليد اليسرى. من الملاحَظ أن الفنان لم يستخدم قواعد المنظور، بل استخدم التحوير، فنرى طول قامة السروجي تشكِّل ما يقرب من نصف طول البيت، كما أعطانا الفنان صورة عامة كما كانت عليه المباني اليمنية من زخارف ومادة البناء، ونرى إطلالة من إحدى الشرفات لثلاثة وجوه: امرأتان وولد(٨٥).

وفي كل الأحوال فإن النسخة اليمنية ذات خصوصية بين المجموعة؛ لأنها تمثِّل مدرسة مجهولة لم يسبق للباحثين في تاريخ الفن الإسلامي أن وقفوا على أعمال تصويرية تمثل اتجاهاتها، وهي تؤكد أن المقامات ظلَّت قروناً طويلة

تستحوذ على ذهنية ذوي المواهب الفنية الذين وجدوا في محتواها مجالاً للابداع الفني.

نسخ أخرى مجهولة:

ويبدو أن هناك نسخاً أخرى لا تزال في مكتبات خاصة لا يعرف عنها أي شيء، ويؤكد ذلك ما أشار إليه أحمد تيمور باشا في كتابه (التصوير عند العرب)، إذ ذكر أنه شاهد نسخة ملونة من المقامات عند أحمد باشا الضبي من سراة مصر، ولم يقدِّم أي معلومات عن وضع النسخة ومحتواها من الصور[٨٦].

الخاتمة

كانت مقامات الحريري دافعاً أساسياً في قيام مدرسة عربية خالصة في الفن انتمى إليها جملة من الفنانين البارعين الذين قدموا أعمالاً راقية تختلف في توجُّهها عن المدارس الفنية التي ظهرت عند شعوب مسلمة أخرى؛ مثل الأتراك والفرس الذين ركَّزوا كثيراً في تقديم فن يعكس بيئاتهم مستوحًى من أعمال غير عربية؛ مثل شاهنامة الفردوسي وكلستان سعدي وجوامع التاريخ لرشيد الدين.

والواضح من السرد السابق أن النسخ التي عُرفت من المقامات المصوَّرة جاء أغلبها من بلاد الرافدين، ونسب اتجاهها الفني إلى مدرسة بغداد التي ظهر منها الواسطي على وجه الخصوص، وأن هذه النسخ في أغلبها تعكس وضع المجتمع العربي الإسلامي في القرنين السابع والثامن الهجريين، وتبين أنماط العادات والتقاليد، وتظهر أشكال العمران والأواني والأثاث والملابس، فهي تقرِّب لنا مشاهد الحياة في أواخر العصر العباسي، وبالتالي فإنها لا تعدُّ مجرد أعمال فنية، بل وثائق يمكن من خلالها متابعة ودراسة الحياة في ذلك العصر، ومن هنا فإن من المهم التوجُّه نحو الاهتمام بها والعناية بدراستها.

إن مقارنة العمل الفني في هذه النسخ يوضِّح أن الذين صنعوا منمنماتها اجتهدوا كثيراً في تحويل نصوص المقامات المقروءة إلى صور مرئية تعبِّر عن الأحداث مختزلةً في لوحات فنية سعياً وراء ترسيخ المحتوى بالكلام والصورة، وقد حرص جميعهم على الجانب الحركي في الصورة من خلال إشارات الأيدي والرؤوس ووضع الأجسام وحركة العين وتناسق الألوان لاجتذاب النظر ولتسهيل اختزان الواقعة أو الحدث في ذهن المتلقي، وأضاف بعضهم لتحقيق الغرض نفسه تحديد الإطار المكاني وتصوير الحيوان والنبات.

وتعد نسخة الواسطي ونسخة سانت بطرسبرغ التي نجهل اسم مصوِّرها الفضليين بين مجموعة النسخ المعروفة من مقامات الحريري المصوَّرة؛ فهما على درجة كبيرة من الجودة والإتقان وتناسق الألوان، وهما تقتربان كثيراً من حيث الصنعة الفنية؛ إذ نجد فيهما الحرص على تصوير الحشود، والعناية بتصوير الحيوانات، والدقة في رصد الحركات بطريقة تعبيرية، والاهتمام بإبراز الأشكال المعمارية، والاحتفاء بالزخرفة، وتحاشي وجود أي فراغ في اللوحة.

وعلى رغم أن نسخة سانت بطرسبرغ لم تَحْظَ بالاهتمام الذي حظيت به نسخة الواسطي إلا أن فيها جوانب تفوُّق واضحة، وخصوصاً في اختيار الألوان وتناسقها، والدقة في الجانب التعبيري في المشاهد المصوَّرة؛ مما يضعها في منزلة عالية لا تقل مكانة عن المنزلة التي تحتلها نسخة الواسطي التي درست كثيراً. ومن أجل القطع برأي فني مبني على أسس علمية يؤدي إلى تفضيل إحداهما على الأخرى فإن هناك حاجة ضرورية إلى دراسة نسخة سانت بطرسبرغ بالأسلوب التفصيلي الدقيق نفسه الذي درست به نسخة الواسطي.

كما أن النسخة المحفوظة في المكتبة الأهلية في فيينا تعدُّ من أجود نسخ المقامات المصوَّرة؛ إذ إنها تحفل بجوانب تُميِّزها من النسخ الأخرى من حيث العناية بالزخرفة ورسم الأشخاص وتناسق الألوان، إلا أن المتوافر عنها من المعلومات والصور المنقولة لا يساعد على دراسة واقعها دراسة تفصيلية توضح أفضليتها.

إن نسخ المقامات المصوَّرة هي أفضل مادة للدارسين الراغبين في تتبُّع مسارات الفن العربي وتحديد ملامحه والوقوف على خصائصه مقارنةً بفنون الشعوب الإسلامية الأخرى؛ لأن تقنياتها مستمدَّة من موروث تاريخي كانت تحتويه المناطق التي ظهرت فيها، ولارتباط أحداثها ببيئات عربية في العراق وبلاد الشام.

الهوامش ومراجع البحث

(١) علام، نعمت إسماعيل/ **فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية**.- القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧م، ص٣٧. وللتوسع فيما يخص الزخرفة في العمارة الإسلامية في العصر الأموي انظر:

Kühnel, Ernst / **Islamic art and Architcture** Translated by Katherine Watson Ithace , New York : Cornell Univeasity press, 1962, pp 42 - 47.

(٢) الحلوجي، عبدالستار/ **المخطوط العربي**.- ط٢.- جدة: مكتبة مصباح، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص١٨٨.

(٣) James, Davied "Islamic art, an Introduction in : **The Islamic Painting and the arts of Book** , by B. w . Rabainson and others - London : Faber and Faber, 1967, pp 28 - 29.

(٤) حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، **سومر**، مج١١، ج١، (١٩٥٥م)، ص١٧.

(٥) الحلوجي، ص١٩٠ - ١٩٣.

(٦) انظر نماذج من هذه اللوحات مقتبسة من مخطوطات عربية في كتاب:

The world of Islmic Civilization, Tet by Gustave le Bon Translated by Daviel Macral , - Geneve, Editions minerva, 1974 .

وكتاب أحمد عبدالرزاق/ **الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، العلوم العقلية**.- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٧) الحموي، ياقوت بن عبدالله/ **معجم الأدباء**.- الطبعة الأخيرة.- القاهرة: دار المأمون، ١٥/ ١٢١.

(٨) البابا، كامل/ **روح الخط العربي**.- بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٨٣م، ص٩٠. وقد نشر هذا المصحف بالطباعة التصويرية وأخرج على شكله الأصلي.

(٩) انظر نماذج من شعره ونثره في: **معجم الأدباء**، ١٥/١٢٥-١٣٢.

(١٠) حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص١٨.

(١١) بابا دو بولو، ألكسندر/ «التصوير في المخطوطات العربية»، ترجمة: نهاد التكرلي، **فنون عربية**، ١-٨٢، ص٢٠.

(١٢) سلمان، عيسى/ **الواسطي، يحيى بن محمود بن يحيى رسَّام وخطَّاط ومذهِّب ومزخرف**.- بغداد: وزارة الإعلام - اللجنة التحضيرية لمهرجان الواسطي، ١٩٧٢م، ص٢٤، ٢٥.

(١٣) حسن، زكي محمد/ **التصوير في الإسلام عند الفرس**.- بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص١٦ - ٢٧.

(١٤) الألفي، أبو صالح/ **الفن الإسلامي: أصوله، فلسفته، مدارسه**.- ط٢.- القاهرة، دار المعارف، ص٢٣٦.

(١٥) Atil, Esin, **Art of the Arab World** .- Washington, Dc: Smithsonian Institute, 1975, p102.

(١٦) حسن، زكي محمد/ **فنون الإسلام**.- بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص١٦٣.

(١٧) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)/ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس.- بيروت: دار صادر، دار بيروت، ٤/٦٧.

(١٨) ياقوت بن عبدالله الحموي/ **معجم الأدباء**.- القاهرة: دار المأمون، ١٥/٢٦١.

(١٩) ياقوت، ١٥/٢٦٢.

(٢٠) السابق، ١٥/٢٦٢.

(٢١) ابن خلكان، ٤/٦٧.

(٢٢) ياقوت، ١٥/٢٦٢.

(٢٣) ياقوت، ١٥/٢٧١. ابن خلكان، ٤/٦٦.

(٢٤) ابن خلكان، ٤/٦٧.

(٢٥) السابق، ٤/٦٥.

(٢٦) السابق، ٤/٦٣، ٦٤.

(٢٧) ياقوت، ١٥/٢٦٣.

(٢٩) ابن خلكان، ٤/٦٤ - ٦٥.

(٣٠) السابق، ٤/ ٦٥.

(٣١) فرغلي، أبو الحمد محمود/ **التصوير الإسلامي: نشأته وموقف الإسلام منه وأصوله ومدارسه**٠- القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص١٣٧، ١٣٨. الجادر، خالد/ **المخطوطات العراقية المرسومة في العصر العباسي**٠- بغداد: وزارة الإعلام - اللجنة التحضيرية لمهرجان الواسطي، ١٩٧٢م، ص٢١. حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣٠.

(٣٢) حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣١. الجادر، ص٢٩ - ٣١. فرغلي، ص٩٦.

(٣٣) ورد هذا النص في نسخة مقامات الحريري التي نسخها يحيى الواسطي ومحفوظة في المكتبة الأهلية في باريس، ومنها نسخة مصورة في مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

(٣٤) فرغلي، ص٩٢. حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣٠. ويذكر ثروت عكاشة في [**فن الواسطي من خلال مقامات الحريري: أثر إسلامي مصوَّر**٠- القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م، ص١٧] أنه يضم مئة منمنمة.

(٣٥) حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣٠.

(٣٦) سلمان، ص٤٩.

(٣٧) فرغلي، ص٩٣.

(٣٨) عكاشة، ثروت/ **فن الواسطي من خلال مقامات الحريري**، ١٩٩٣م، ص١٧.

(٣٩) السابق، ص١٧.

(٤٠) James, P 21

(٤١) سلمان، ص٤٩.

(٤٢) السابق، ص٢٧.

(٤٣) السابق، ص٣٠ - ٣٦.

(٤٤) السابق، ص٣٧ - ٣٩.

(٤٥) السابق، ص٣٩.

(٤٦) وافي، عبدالمجيد/ «الواسطي: المصوِّر، المزخرف، الخطّاط»، **العربي**، ع١٧٤، (ربيع الأول ١٣٩٣هـ/ مايو ١٩٧٣م)، ص١٣٢.

(٤٧) James, p 21

(٤٨) عكاشة، ثروت/ **فن الواسطي من خلال مقامات الحريري**.- ١٩٩٢م، ص١٧.

(٤٩) البهنسي، عفيف/ **جمالية الفن العربي**.- الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص٦٠.

(٥٠) السابق، ص٦١.

(٥١) Grabar, oleg / **The Illustrated Maqamat of the Thirteenth Centery** "the Bourgeo isie and the Arts" in : The Islamic city . - Bruno Cassires, 1970, pp 201 - 222 .

(٥٢) Arnold Thomas / **Painting in islam , a Study of the place of Pictorial art in muslim cultere** .- New York : Dover, 1965, pp58 - 59.

(٥٣) الألفي، ص١٥.

(٥٤) أورد صورة ملونة لها ثروت عكاشة في كتابه: **فن الواسطي**، ص٥١.

(٥٥) أورد صورة ملونة لها ثروت عكاشة في كتابه: **فن الواسطي**، ص١٤٣.

(٥٦) أورد صورة ملونة لها ثروت عكاشة في كتابه: **فن الواسطي**، ص٣٩.

٥٧- عكاشة، ثروت/ **فن الواسطي من خلال مقامات الحريري: أثر إسلامي**

مصورٌ- القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤م، ص١١، ١٢.

(٥٨) السابق، ص١٣.

(٥٩) الجادر، ص٢٧، ٢٨.

(٦٠) نسخة باريس رقم ٣٩٢٩. ومنها مصوَّرة في مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

٦١- الجادر، ص٣٢.

٦٢- فرغلي، ص١٠١.

(٦٣) حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣١. فرغلي، ص١٠٠. الجادر، ص٣٢، ٣٣.

(٦٤) الجادر، ص٣٥، ٣٦. وفي: الديوه جي، سعيد [**تاريخ الموصل**- بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص٤١٧]: عمر بن علي بن المبارك الموصلي، وأنه انتهى من تزويق هذه النسخة سنة ٦٤٥هـ، وأنه زوّق أخرى بأربع وثمانين صورة.

(٦٥) السابق، ص٣٦.

(٦٦) فرغلي، ص١٤٧، ١٤٨.

(٦٧) السابق، ص١٤٧. حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣٢.

(٦٨) حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣١، ٣٢. حسن، زكي محمد/ **التصوير في الإسلام عند الفرس**، ص٢٨.

(٦٩) نسخة المكتبة الوطنية في فيينا.

(٧٠) المقامة الثلاثون فيها خمس منمنمات، والمقامة الرابعة والثلاثون فيها ثلاث منمنمات.

(٧١) المقامة الحادية عشرة والمقامة الرابعة والعشرون.

(٧٢) نهاية النسخة.

(٧٣) حسن، زكي محمد/ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، ص٣١. حسن، زكي محمد/ **التصوير في الإسلام عند الفرس**، ص٢٨، ٢٩. فرغلي، ص١٤٨.

(٧٤) من نسخة المكتبة الوطنية في فيينا، ظهر غلاف: **آفاق الثقافة والتراث**، س٤، ع١٣ (المحرم ١٤١٧هـ/ يونيو ١٩٩٦م).

(٧٥) نسخة المكتبة الوطنية في فيينا (المقامة الثامنة عشرة).

(٧٦) نسخة المكتبة الوطنية في فيينا (المقامة الثلاثون).

(٧٧) نسخة المكتبة الوطنية في فيينا (المقامة الثلاثون).

(٧٨) نسخة المكتبة الوطنية في فيينا (المقامة الأربعون).

(٧٩) نسخة المكتبة الوطنية في فيينا (المقامة السادسة والأربعون).

(٨٠) فرغلي، ص١٤٩.

(٨١) العريقي، سمير مقبل/ «المدرسة اليمنية في فن تزويق المخطوطات الإسلامية»، **عالم المخطوطات والنوادر**، مج٢، ع٢ (رجب - ذو الحجة ١٤١٨هـ)، ص٣٤٥.

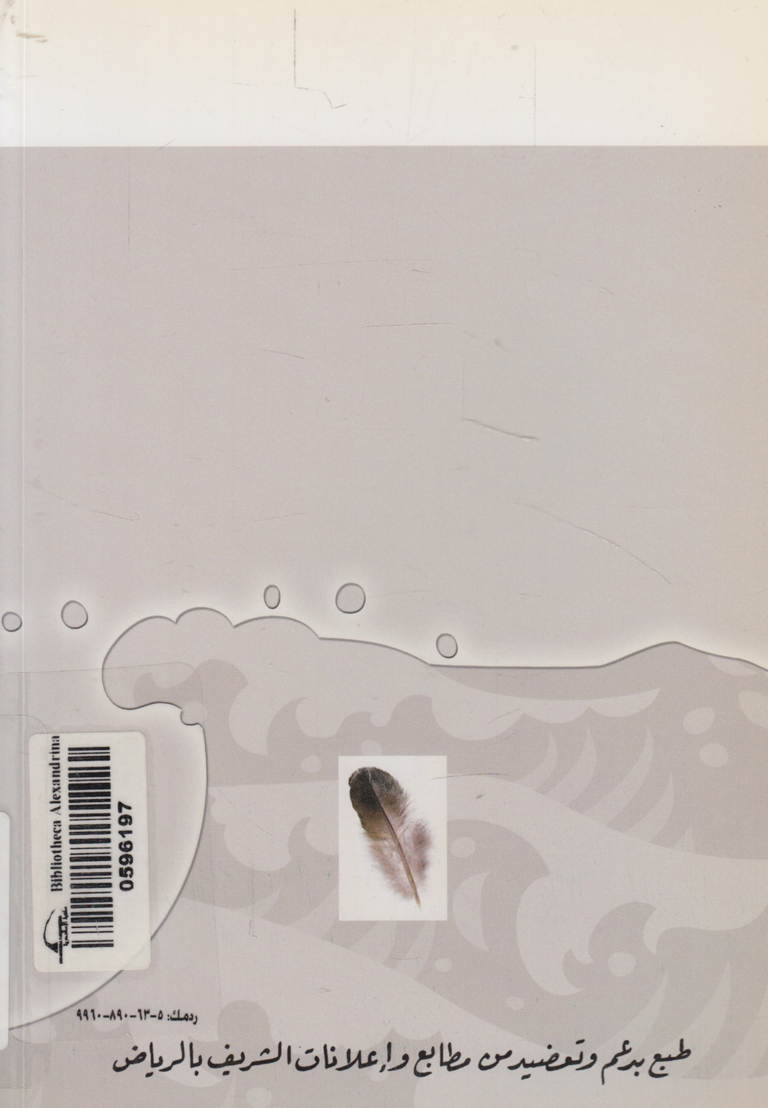
(٨٢) السابق، ص٣٤٥.

(٨٣) السابق، ص٣٤٣ - ٣٦٤.

(٨٤) السابق، ص٣٥٤.

(٨٥) السابق، ص٣٥٥.

(٨٦) تيمور باشا، أحمد/ **التصوير عند العرب**، أخرجه وزاد عليه الدراسات الفنية والتعليقات زكي محمد حسن. - القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٢م، ص٣٧.



ردمك: ٩٩٦٠-٨٩٠-٦٣-٥

طبع بدعم وتعضيد من مطابع وإعلانات الشريف بالرياض